Ernest D. Burton

Bis jetzt sind erschienen:

I. Jahrgang 1897.

(Preis 10 M.)

1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Der Dienst des Christen** in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. **Nathusius**, Prof. D. M. von, **Die christlich-socialen Ideen der Reformationszeit** und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians.** — **Foß**, Dr. R., **Leben und Schriften Agobards**, Erzbischofs von Lyon. 2 M.
4. **Cremer**, Prof. D. H., **Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.** 1,60 M.

5./6. **Schlatter**, Prof. D. A., **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach.** — **Der Glossator des griechischen Sirach** und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie. 3,60 M.

II. Jahrgang 1898.

1. **Lauterburg**, Lic. theol. Pfr. M., **Der Begriff des Charisma** und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 2,40 M.
2. **Schmidt**, Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Kirche Jerusalems** vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. **Hadorn**, Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markusevangeliums** auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht. 2,80 M.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, und D. H. Cremer,
Prof. in Tübingen. Prof. in Greifswald.

Zweiter Jahrgang 1898.

Viertes Heft:

Die Entstehung des Markus-Evangeliums.

Von Lic. theol. W. Hadorn.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1898.

Die Entstehung

des

Markus-Evangeliums

auf Grund der synoptischen Vergleichung
aufs neue untersucht

von

Lic. theol. W. Hadorn,
Pfarrer in Saanen.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1898.

Inhaltsangabe.

I. Teil.

Synoptische Vergleichung des Matthäus- und Markustextes.

I. Der Täufer.

Markus 1, 1—13; 2, 18—22; 11, 27—33.

Markus 1, 1—13 mag als introductio betrachtet werden, enthaltend parallel den beiden andern synoptischen Berichten: eine Art Überschrift, die Geschichte des Täufers, der Taufe und Versuchung Jesu. Der Bericht über den Täufer sowie über die Versuchung ist erheblich knapper, als die parallelen Darstellungen, ebenso die Perikope der Taufe Jesu gegenüber Matthäus. Die Frage nach den Quellen des Markus ist für diesen Abschnitt leichter zu lösen, weil für alle drei Teile desselben doppelte Parallelen bei Matthäus und bei Lukas vorhanden sind. So kann die litterarisch-kritische Frage, die sich durch die ganze Synopse hindurchzieht, schon in diesem Abschnitt in vollem Umfang zur Geltung kommen. Und zwar wird es sich, so wie der Stand der synoptischen Frage in der Gegenwart es verlangt, hauptsächlich um folgende Unterfragen handeln:

1. Sind die geschichtlichen Bestandteile von Mark. 1, 1—13 die oder eine Quelle der Parallelberichte von Matthäus und Lukas, während Herrnworte, Logia, die oder eine andre Quelle dieser beiden letztgenannten Evangelien sind? (Zweiquellenhypothese.)

2. Oder gilt das von einem Mark. 1, 1—13 zu Grunde liegenden Texte, dem gegenüber unser kanon. Markus sekundär wäre, wobei dieser Urmarkustext die oder eine Quelle von

Matthäus und Lukas ist? (Zweiquellenhypothese, modifiziert durch die Urmarkushypothese.)

3. Oder aber, ist Markus eine gekürzte Bearbeitung eines der beiden andern Evangelien, Matthäus resp. Lukas?

Daneben ist freilich noch manche Einzelfrage zu lösen. So wird, wenn man die Fragen 1 und 2 mit Ja beantwortet, stets die weitere Frage hinzutreten: kannte Markus die Spruchsammlung auch, oder woher hat er die Kenntnis der Herrenworte? ferner: woher stammen die geschichtlichen Partien, die Matthäus über Markus hinaus hat? woher die vielen kurzen historischen Einkleidungen der Herrnworte? Die erste dieser drei Einzelfragen bejaht Weiß. Die zweite Frage hat man durch die Urmarkushypothese zu lösen gesucht, und zwar im Sinne von Weizsäcker so, daß der Urmarkus umfangreicher gewesen wäre als der kanon. Markus. Die letzte Frage ist durch eine Modifikation der Logiahypothese beantwortet worden, wonach diese Logiaquelle außer eigentlichen Herrnworten auch kurze historische Notizen als Einkleidung der Sprüche enthalten habe. (Apostolische Quelle nach B. Weiß. Vergl. Holtzmann, Einleitung 374.)

Endlich verlangt das Verhältnis von Matthäus und Lukas Klarheit über die Doppelfrage: kennt Lukas den kanon. Matthäus (Hypothese von Simons) oder kennt er nur die Quelle des kanon. Matthäus, die Spruchsammlung (B. Weiß)? Nebensächlich für das in unsrer Arbeit berührte Thema ist die Frage, ob Lukas die Spruchsammlung mit seinen specifisch lukanischen Sonderbestandteilen (Quelle L) bereits verbunden vorgefunden hat (Quelle LQ, vgl Feine, eine vorkanonische Überlieferung des Lukas, Gotha 1891.). Auf dieser letztern Annahme basiert der Meyersche Lukaskommentar von Joh. Weiß (1892).

Auf diejenigen Hypothesen, welche Lukas voranstellen und ihm Matthäus und Markus folgen lassen, trete ich nicht ein, indem ich auf das bei Holtzmann Einleitung S. 360 Gesagte verweise. Weiter kann ich die Frage, ob unter der Voraussetzung der Markuspriorität Matthäus oder Lukas folge (vergl. Holtzmann Einleitung 362 unten), nur streifen. Sie findet aber indirekt in dieser Arbeit ihre Beantwortung.

Das ist in Kürze das litterarische Problem der synoptischen Frage, welches namentlich in den ausführlichen Werken von B. Weiß und Holtzmann, ferner von Scholten, Simons und

zuerst von Wilke eine ernste und immer zu beachtende Bearbeitung gefunden hat.

Allein litterarische Kritik kann die Lösung nicht bringen. Es haftet an ihr stets eine gewisse Unsicherheit. Wirklichen Fortschritt der Erkenntnis bringt nur die innere Kritik, wie dies auf alttestamentlichem Gebiete an den Arbeiten Wellhausens und seiner Vorgänger und Nachfolger deutlich geworden ist. Aus der Geschichte heraus müssen die Schriften verstanden werden, und darum ist die Erkenntnis der Vorgänge und Bewegungen in der apostolischen Gemeinde auch für unser Gebiet entscheidend. Darauf beruhte die fast fascinierende Wirkung der Resultate der Tübingerschule, daß sie ein lebendiges Bild von der Entstehung des katholischen Christentums zu geben vermochte und die Synoptiker als Zeugen dieser Entstehung, dieses Werdens, in den geschichtlichen Prozeß einreihte. Als einer der letzten Ausläufer der Tübingerschule kommt Holsten in Betracht, der meines Erachtens das Verhältnis der drei Evangelien richtig erkannt und gewertet hat, aber, weil er, um alles zu beweisen, zu viel bewies, und litterarische Probleme, die nun einmal unsicher sind, auf seine Hypothese hin mit Gewaltsamkeit preßte und alle Differenzen aus der Tendenz heraus verständlich machen wollte, seiner Hypothese selbst viel geschadet hat. Von den ältern Tübingern unterscheidet sich übrigens Holsten dadurch, daß er Markus an die zweite Stelle setzt (vergl. hiezu Holsten, Die drei ursprünglichen Evangelien). Darin aber stimmt er mit den ältern Tübingern überein, daß der kanon. Matthäus, also das judenchristliche Evangelium das älteste ist, gerade wie in der Geschichte die palästinensische Christenheit, indirekt sogar das Judentum, die historisch primäre Form des Christentums ist. Wenn Holsten im Markus-Evangelium das specifisch paulinische Evangelium sieht, so ist dem gegenüber zu bemerken, daß die ältern Tübinger im allgemeinen einen richtigern Eindruck hatten, wenn sie von der Neutralität dieses Evangeliums sprachen. Das Markus-Evangelium nimmt in der That eine Mittelstellung ein, vergl. Holtzmann, Einleitung S. 394 ff. Es ist vor allem christo-centrisch, es stellt den historischen Christus nach seinem Thun und Handeln in den Mittelpunkt der apostolischen Predigt, wobei es sich jedoch häufig mit Anschauungen von Paulus berührt.

Markus 1, 1—13 läßt dies deutlich erkennen. Der Täufer

kommt für Markus nur insofern in Betracht, als er eine Beziehung zu Christus hat. Daß der Täufer abseits in relativer Unabhängigkeit dasteht, erfahren wir aus dem Markus-Evangelium nicht. Die Bedeutung des Täufers und seiner Gemeinde wird im allgemeinen unterschätzt. In den Darstellungen des Lebens Jesu kommt eingangs die Geschichte des Täufers vor, aber in seine Bedeutung für den neutestamentlichen Lehrtropos erhält man keine klare Einsicht. In der biblischen Theologie des Neuen Testaments von B. Weiß 1895 z. B., wird der Täufer mit wenigen kurzen Bemerkungen abgethan (vergl. S. 48. 50. 71. S. 63 Anm.). In Weizsäckers apostolischem Zeitalter kommt er ebensowenig zu seinem Recht, vergl. S. 571. Und doch hat die christliche Gemeinde mindestens bis in das sechste Jahrzehnt neben einer Johannesgemeinde gelebt, die sogar missionierend vorging. Ist es so sicher, daß der Täufer für das Werden des Christentums keine Bedeutung hatte? Für die Evangelisten ist jedenfalls dieser Prophet von großer Wichtigkeit. Sie stellen ihn an die Spitze ihrer Erzählung von Jesus. Und die Stellung der Evangelisten zum Täufer ist mit ein wertvolles Moment zur Bestimmung ihres reciproken Verhältnisses.

In der von Volck herausgegebenen biblischen Theologie des Neuen Testaments von v. Hofmann wird das Zeugnis des Täufers für den Lehrtropos der neutestamentlichen Theologie mehr gewürdigt, als dies z. B. bei Weiß der Fall ist. Beeinträchtigt wird aber diese Würdigung des Täufers dadurch, daß der Bericht der Synoptiker als ein einheitlicher innerlich total übereinstimmender aufgefaßt wird. Die nachfolgenden Untersuchungen werden darthun, daß dies nicht der Fall ist.

1.

Das Auftreten des Täufers.

Mark. 1, 1—8; Matth. 3, 1—12; Luk. 3, 1—20.

Die Darstellung des Markus ist summarisch. Schriftbeweis V. 2 und 3, Predigt mit kurzer Inhaltsangabe V. 4, Erfolg des Täufers V. 5, sein Auftreten und seine äußere Erscheinung V. 6, seine Bedeutung für die christliche Gemeinde als Vorläufer und Herold des Christus V. 7, 8. Das ist der Inhalt

des ersten Abschnittes. Daß diese knappe Darstellung von einem ausführlicheren Bericht abhängig ist, giebt Weiß zu (Matth.-Ev. S. 100; Mark. S. 39; Meyer.-W. S. 14). Er hält also schon hier die Annahme einer Quelle für das Mark.-Ev. für notwendig. Diese Quelle findet er in der sog. „apostolischen Quelle.“ Die Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas und die Citate machen es ihm wahrscheinlich, daß die von dieser Quelle mitgeteilten Täuferworte bereits durch eine Notiz über das Auftreten des Täufers bedingt gewesen seien. Markus vertrete eine ältere Bearbeitung dieser Quelle. Er schreibe ὁ βαπτίζων, während Matthäus βαπτιστής habe. Matthäus verarbeite die apostolische Quelle mit Markus, der selbst bereits die apostolische Quelle — wenn auch weniger reichlich — benutzt hätte. Zur Beurteilung dieser Vorstellung von der Entstehung des ersten Evangeliums, die ganz auf diesen hypothetischen Annahmen beruht, ergiebt eine Vergleichung von Markus und Matthäus zunächst folgendes:

1. Markus hat den Schriftbeweis durch das Citat Mal. 3, 1 erweitert, und zwar nicht direkt aus den Septuaginta, sonst hätte er es nicht dem Jesaias zugeschrieben. Auch würde er in diesem Falle kaum den Wortlaut verändert haben. Diese Abweichung ist durch eine Quelle bedingt, welche das Citat bereits verwendet hatte. Das ist Matth. 11, 10, wo das Citat ohne Angabe seines alttestamentlichen Autors steht. Die Abweichung des Wortlautes des Citates und die namenlose Anführung stammt somit aus Matth. 11, 10, mithin entweder aus der apostolischen Quelle, alias Spruchsammlung, oder aus dem kanonischen Matthäus. Denn es ist nicht anzunehmen, daß Matthäus, wenn ihm Mark. 1, 1 ff. vorlag, dies Citat zerrissen hätte, um den einen Teil in Kap. 3, den andern in Kap. 9 zu verwenden.

Möglich ist also, daß Mark. 1, 2. 3 aus der apostolischen Quelle stammt, nur bietet der Schriftbeweis etwelche Schwierigkeit. Diese Quelle soll Herrnworte enthalten haben und höchstens einleitende historische Notizen. Dazu ist doch kein Schriftbeweis notwendig. Das Herrnwort galt sofort als Autorität und bedurfte nicht der Deckung durch den Schriftbeweis, erst nicht in einer Sammlung, welche den Zweck hatte, Worte Jesu als ἐντολαί zusammenzustellen, Matth. 28, 19.[b]. Aber die Geschichte bedarf des Schriftbeweises zur Legitimation, daß sie

Gottesgeschichte ist, zur pragmatischen Verknüpfung mit der Gottesgeschichte des Alten Bundes. Wir allerdings wollen die Inspiration des Wortes beweisen, die Alten hatten es nicht nötig, ihnen war es um die Inspiration der Geschichte zu thun. Deshalb kann ich nicht glauben, daß der Schriftbeweis etwas mit der Redesammlung gemein hat.[1]) Der Schriftbeweis stammt aus der Geschichte, aus der Gemeinde der judenchristlichen Jünger Jesu, und schließlich aus Israel. Die Schriftgelehrten haben die auftretenden Männer nach der Schrift geprüft (Joh. 1, 19).[2]) So hat auch die christliche Gemeinde gemeinsam mit den Juden Johannes und Jesus an der Schrift gemessen, und zwar nicht sowohl ihre Worte, als vielmehr ihr Thun und Handeln (Matth. 11, 18 ff.; 16, 14). Wer Geschichte schrieb, hatte in damaliger Zeit die Autorität der Schrift, den Schriftbeweis, nötig. Aus der Geschichte empfing das Wort Autorität. Das ist der Unterschied jüdischen und griechischen Denkens.

Somit läßt sich der Schriftbeweis nicht der Redenquelle zuweisen. Es folgt, daß Markus ihn aus dem kanonischen Matthäus und zwar aus zwei verschiedenen Stellen in seine Schrift herübergezogen hat. Gleichgiltig ist für unsre Stelle, ob der kanonische Matthäus selber als Produkt von zwei Quellen (historische Quelle und Logia) betrachtet werden muß.

Hier mag die Predigt des Petrus Einfluß ausgeübt haben. In mündlichen Vorträgen, wo des Täufers Erwähnung geschah, wird man auch den ganzen Schriftbeweis gegeben haben, und die zwei von Markus citierten Worte sind ja die wichtigsten loci für den Täufer.

2. Markus und Matthäus sind schriftstellerisch verwandt. Auf welcher Seite die Ursprünglichkeit liegt, muß aus innern Gründen entschieden werden. Die Vergleichung von Mark. V. 4 und Matth. V. 11 offenbart eine Differenz. Matthäus redet von einer Bußtaufe, Markus von der Taufe zur Sündenvergebung. Nun sieht Matthäus in der Sündenvergebung die specifische Vollmacht Jesu 9, 2. 6, den Effekt seines Lebens und Sterbens 26, 28. Wozu war das Sterben Jesu nötig, wenn dasselbe

---

[1]) Wenn in den Reden Jesu das Alte Testament citiert wird, so geschieht es in dem Sinne, daß Jesus in den Worten des Alten Testaments redet, oder daß er sie interpretiert, oder daß er sie als in seiner Geschichte erfüllt erklärt. Matth. 10, 35; 5, 21; 11, 10; 21, 13.

[2]) Vergl. Schlatter, Tage Trajans und Hadrians. S. 51.

Resultat bereits durch die Johannistaufe gewirkt war? Auch Weiß giebt zu (Meyer-Mark. 15) „daß diese Auffassung der Johannistaufe auf sie ein specifisches Merkmal der christlichen Taufe übertrage.“ Nach Matthäus bringt der Täufer die Bedingung zur Vergebung, die Taufe zur Buße, Jesus die Vergebung. Man kann sagen: das sei dogmatisch gedacht, die Geschichte sei nicht gebunden an dogmatische Kategorien, Markus habe das ursprünglichere, denn faktisch empfange die Buße auch Sündenvergebung, vergl. Klostermann Mark. 22, auch sei das εἰς bei Markus final mit Hinweisung auf die durch Christus bereits in die Geschichte getretene Gnade zu verstehen.

Allerdings wußten sich die Propheten und Psalmisten des Alten Bundes bereits im Vollbesitz der Vergebung und diese Empfindung war nicht gestört durch die Erwägung, das reale Heil sei noch nicht vollgültig erschienen. Aber, das Ziel des Johannes war zunächst nicht das, zur Sündenvergebung zu taufen. Israel war zur Zeit Jesu fromm, es war stolz im Bewußtsein der Gnade und hatte Vergebung nicht nötig. Was es wirklich nötig hatte, war Buße, und zur Buße hat Johannes gepredigt und getauft. Lukas, in vielem der umsichtige Korrektor des Markus, bringt aus einer nur ihm fließenden Quelle ein Stück, welches diese Behauptung bestätigt. 3, 10—14. Danach handelt es sich für den Täufer nicht um Aufhebung der Schuldverpflichtung, sondern zunächst um Änderung des Lebens, um μετά-νοια, nicht nach der intellektuellen, sondern nach der ethischen Seite, denn eine That des Willens geht der Sündenvergebung voran.

Man kann endlich auf den Charakter der jüdischen Lustrationen aufmerksam machen. Johannes ist nicht der Erfinder der Taufe. Die Taufe stammt aus dem Judentum. Der fromme Jude tauft, d. h. er wäscht sich oft, und insofern diese Lustrationen ein religiöses Moment in sich haben, bezwecken sie Reinigung. Jes. 1, 16; Ezech. 36, 25; Sach. 13, 1. Das ist richtig. Der Täufer wollte dem kommenden Messias ein gereinigtes Volk entgegenführen, aber die Reinigung, die seine Taufe wirken kann, ist nur Vorstufe, deckt sich nicht mit derjenigen, die er selbst in Geist und Feuer vom Christus erwartet. Markus hingegen beschreibt die Taufe des Johannes mit dem terminus der christlichen Taufe. Dies entspricht der Stelle Act. 19, 1—7, auf die wir später noch eintreten werden. Für Markus besteht

zwischen der Johannistaufe und der Christustaufe nur der Unterschied, daß mit der letztern der Empfang des Geistes verbunden ist. Vergl. Act. 19, 1—7; Matth. 1, 4. 8.

Die Darstellung im vierten Evangelium entspricht dem, was Matthäus schreibt. Die Juden wundern sich, daß Johannes tauft, da er doch nicht der Christus ist. Ihnen antwortet Johannes, daß er nur ἐν ὕδατι taufe. Die Gabe Christi bestimmt das Johannes-Evangelium 1, 29 und 33^{b} als ein αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν. Somit will er sagen, daß die Johannistaufe diese Sündenvergebende Wirkung nicht hatte. Das vierte Evangelium, welches uns in vielen Punkten eine genaue historische Kenntnis und Erkenntnis giebt, ist hier Zeuge für die Richtigkeit der historischen Auffassung des ersten Evangeliums, für dessen Priorität gegenüber dem zweiten Evangelium.

Die Hauptaufgabe des Täufers, eine μετά-νοια, eine andre Selbstbeurteilung, eine Selbstverurteilung, contritio cordis, professio oris, satisfactio operum (im evangelischen Sinne) zu wecken, Entstehung des Schuldbewußtseins, nicht dessen Aufhebung herbeizuführen, kommt bei Markus nicht zur Geltung. Markus schreibt in der Zeit, da das Bild des Täufers aus dem Evangelium bestimmt wurde und er nur noch als der Vorläufer Christi in der Erinnerung lebte, wo auch die Täufergemeinden sich mit den christlichen vereinigten. Darum bleibt auch der sechste Vers bei Markus unverständlich!

3. Markus verrät die Matthäusvorlage. Die Anordnung des Berichtes stimmt überein. Vers 7 und 8 stehen in direkter Rede. In V. 8 erscheint ὑμᾶς aus Matth. V. 11. Dies ὑμᾶς setzt ein bestimmtes Publikum voraus, welches man in Mark. V. 5 wiederfinden könnte. Aber V. 6 zerreißt den Zusammenhang. Bei Matthäus sind die Worte an die Pharisäer und Sadducäer gerichtet. Markus verallgemeinert das ὑμᾶς und verändert zugleich den Wortlaut der Gnome durch Weglassung des πυρί Matth. 11. Dadurch gewinnt alles eine veränderte Bedeutung. (Davon sub 4 unten.) Haben wir nicht anzunehmen, in der Vorlage des Markus sei vor Markus V. 7 das Publikum ausdrücklich genannt worden, dem diese Worte gelten, wie es bei Matth. V. 7 der Fall ist?

Der Stil des Eingangs zum Evangelium des Markus ist fraglich. V. 1 enthält eine Art Überschrift, καθὼς leitet den

Vordersatz ein, mit ἐγένετο beginnt der Nachsatz. Das ist die zunächstliegende Deutung (Weizs. Neues Testament, Mark.) Aber in der Regel schließt sich der Schriftbeweis an etwas Vorhergehendes an; andrerseits beginnt mit ἐγένετο am Anfang eines Satzes stets ein Fortschritt der Erzählung. V. 9. Es bildete für Markus eine gewisse Schwierigkeit mit dem Täufer anzufangen; so wird ihm der Täufer zur ἀρχή des Evangeliums, für Matth. ist er der Abschluß, das Ende des Alten, 11, 11. Mit καθὼς verbindet er dann das Matth. 11, 10 gegebene Citat. Auf alle Fälle ist der Stil uneben. Freilich läßt das Wort ἀρχή noch andre Deutungen zu. (Vergl. den II. Teil.)

In Vers 4 ist vorerst der richtige Text festzustellen. Tischendorf, ed. Gebhard 1887 schreibt ὁ βαπτίζων . . καὶ κηρύσσων. Das giebt keinen Sinn. Es ist mit Meyer-Mark. 14 Anm. 2 zu lesen ὁ βαπτίζων und zu streichen καὶ vor κηρύσσων. Dann steht ὁ βαπτίζων für ὁ βαπτιστής (Matthäus). Was das Ursprüngliche ist, kann nicht entschieden werden. Markus braucht beides abwechselnd: 6, 14. 24. 25; 8, 28.

Endlich behauptet Weiß, Matthäus habe das ἐξομολογεῖσθαι in Verbindung mit ἁμαρτίας von Markus. Sonst bedeute es bei Matthäus preisen. 11, 25. Allein für diese Behauptung fehlt der Beweis. Es ist selbstverständlich, daß Markus auch die andre Bedeutung kennt, so gut wie auch Matthäus das Wort in der Markusbedeutung gekannt hat. Schon das hebräische הוֹדָה bedeutet beides (vergl. Gesenius Wörterbuch 321), bekennen und preisen.

Es ist oben darauf hingewiesen worden, daß Vers 6 den Kontext zerreißt und unverständlich bleibt. Was hat diese besondre Kleidung und asketische Lebensweise mit der Verkündigung des Messias zu thun? Der Täufer tauft ja zur Sündenvergebung, die Buße, die er verlangt, führt zur Aufhebung der Schuld. Matth. 11, 17. 18 läßt uns das Motiv des Täufers verstehen. — Der Täufer folgt den ältern Propheten, indem er in seinem Leben, in seinem Äußern, das zum Ausdruck bringt, was er predigt. Die Lebensweise des Täufers, sein völliges Entbehren und Verzichten, ist der Ausdruck der Trauer, die er über Israels Zustand empfindet.

Wir resümieren das sub 3 Gesagte: Der Markustext ist kein in einem Fluß entstandenes Ganzes. Zum Verständnis muß

der Matthäustext beigezogen werden, der sich überall als Vorlage erweist.

4. Ein weiteres ins Gewicht fallendes Merkmal der Differenz zwischen Matthäus und Markus bildet die Weglassung des πυρί bei Markus. Zunächst ist der Sinn der Matthäus-Worte festzustellen. Die gewöhnliche Ansicht vertritt Meyer-Matthäus 28: „Die Bußfertigen untertauchen im heil. Geist, die Unbußfertigen in das Feuer des göttlichen Zorns.“ Dieser Erklärung kann ich nicht zustimmen. Man müßte in diesem Fall in dem Objekt ὑμᾶς eine Scheidung von Bußfertigen und Unbußfertigen vornehmen, und lesen: „Er wird einige von euch mit heil. Geist, andre mit Feuer taufen.“ Ὑμᾶς geht aber nicht auf zwei innerlich verschieden stehende Klassen, sondern auf die zum Täufer analog sich verhaltenden Pharisäer und Sadducäer. Matth. 5, 7. Die ganze Matthäus-Rede handelt vom Gericht. V. 10 giebt V. 11 seine ernste Bedeutung, und der 12. Vers verstärkt das Gewicht dieser Drohung. Der Gedanke der Begnadigung der Bußfertigen und der Begabung mit Geist liegt den Matthäus-Versen fern.

Der Täufer bewegt sich hier vollständig im Gedankenkreis der alten Propheten. Was er verkündigt, ist das Nahen des Tages Jahves, und daß er finster sein werde und nicht Licht. (Vergl. Marti, Theol. des A. T. II, 1894, S. 173 ff.) Damit verbindet er die Weissagung vom Kommen des Messias, den Erwartungen des ernster gesinnten Teils von Israel entsprechend. Des Messias Werk ist ein Sichten, ein Ausscheiden, ein Gericht. Die Mittel des Messias, mit denen er sein Werk vollbringt, sind Geist und Feuer, er handelt, scheidet, richtet ἐν πν. ἁγ. καὶ πυρί. Πυρὶ in V. 11 und 12 hat beidemal denselben Sinn, es ist das Element des Gerichts, mit dem Elias gerichtet hat, 2. Reg. 1, 9 ff. So wird der Tag Jahves ein verzehrendes Feuer sein (Mal. 4, 1 = Matth. 3, 12 b), vorher aber wird Elias als Vorläufer kommen.

Um Übertragung des Geistes handelt es sich bei Matthäus nicht. Der Geist ist Eigentum, Attribut, Mittel des Messias, mit dem er die Reinigung der Gemeinde (βαπτίζειν) vollzieht, parallel dem Feuer. Der Geist ist das Kraftvolle (Marti 125 unten) gegenüber dem schwachen Wasser, mit dem der Täufer tauft. Er kann nicht scheiden und reinigen, er kann nur Buße wirken, zur Vorbereitung auf den Tag Jahves. Sein Mittel giebt nur Im-

pulse, Früchte der Buße zu wirken, daß der Weizen an der Frucht sich erweise als Weizen.[1])

Daß der Täufer einen andern Messiasbegriff und eine andre Messiaserwartung hatte als Jesus, beweist Matth. 11, 2 ff. Markus hat diese Stelle ausgeschieden, er hebt an ihm das hervor, was den Glauben der Christenheit stützt. Er betont nicht, daß der Täufer einen andern Messias erwartet hat, als den, welcher wirklich gekommen ist. Der wesentliche Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer ist ihm der, daß Jesus die Gabe des heil. Geistes den Seinen giebt. Act. 19, 1 ff. Darum streicht er aus Matth. 3 alle Stellen, welche sich auf das Gericht beziehen, Vers 7—10, V. 12 und aus V. 11 das *πυρί*. Und doch haben noch zu den Zeiten des Paulus die Johannis-Jünger in Ephesus nicht gewußt, daß es einen heiligen Geist giebt, der als Gabe dem Einzelnen zu teil werden kann.

Wir haben bei Matthäus den historisch genauen Bericht, welcher von Verständnis für die Eigenart und Besonderheit des Täufers zeugt, bei Markus den Bericht, der sich in der christlichen Predigt gebildet hat. Hier bedeutet *βαπτίζειν ἐν πνεύμ. ἁγ.* die Begabung mit dem heil. Geist. Mark. 1, 8 = Act. 1, 5.

Es sei zum Schluß noch ein Einwand erwähnt, den Weiß (Matth. 104) gegen Matthäus macht: das „friedliche" Miteinanderkommen der Pharisäer und Sadducäer zur Taufe, könne nicht geschichtlich sein; die Rede enthalte auch nichts, was auf die beiden Sonderrichtungen hinweise. Ich halte dem nur die eine Thatsache entgegen, daß die beiden Parteien auch Jesus gegenüber einträchtig gewesen sind. Der Täufer bedrohte ihre Macht über das Volk, das verband sie. Zu dem gebot den einen schon ihre Rivalität, nicht zurückzubleiben, wo die andern sich der Volksbewegung anschlossen, mochten sie dieselbe auch im Herzen als religiöse Mode taxieren. Daß Johannes dann in seiner Rede beide Sonderrichtungen besonders apostrophiert hätte, kann ich mir nicht denken. Wie sie ihm gegenüber ihre theologischen und politischen Differenzen vergaßen, und eine kompakte Einheit bildeten, so hatte er für sie nur ein Wort: thut Buße. Das und das folgende V. 7—12 konnte füglich beiden gelten.

---

[1]) Über den Gebrauch des Begriffs „Taufe" vom Gericht, vergl. Matth. 20, 22. 23.

Ich ziehe anhangsweise Luk. 3, 1—20 bei, weil dieser Parallelbericht für manche der zwischen Matthäus und Markus unentschieden gebliebenen Punkte eine Entscheidung gewährt.

Die Abhängigkeit des Lukas von Markus wird so allgemein zugestanden, daß ich darauf nicht näher eintreten werde. Es kommt für mich einerseits darauf an, die Abweichungen des Lukas von Markus in den Partien zu erklären, wo Lukas den Markus offenbar als Quelle benützt, — soweit sie nämlich für das Verhältnis Markus-Matthäus in Betracht kommen — andrerseits, allerdings mehr nebenbei, das Verhältnis Matthäus-Lukas, soweit es für Markus von Belang ist, festzustellen.

Lukas ist umfangreicher als Markus, daraus folgt, daß er ihn als unvollständig beurteilt (Luk. 1, 1—4). Lukas setzt bei: *πυρί*, er hält somit den Markustext für ungenau. (Luk. 1, 3.)

Die Übereinstimmungen, die zwischen Matthäus und Lukas bestehen, und die das Ursprüngliche zu bieten scheinen gegenüber Markus, hat man durch die Urmarkushypothesen erklären wollen. So Weizsäcker (Untersuchungen), Holtzmann (Die synopt. Ev. 1863), Erich Haupt (Stud. und Krit. 1884) und Meyer-Weiß Luk. Neuerdings hat Holtzmann seine Position verändert, vergl. Einleitung 357. Er nimmt eine Benutzung des Matthäus durch Lukas an. So erklärt sich manche Übereinstimmung zwischen Matthäus und Lukas. Immerhin sagt Holtzmann Einleitung 365: „Ganz am Ende aller und jeder Urmarkustheorie sind wir noch nicht angekommen.“ Der Text des Markus enthält offenbar sekundäre Bestandteile, welche nur durch die Urmarkushypothese zu erklären sind, es sei denn, daß man sich entschließt, die Priorität des kanonischen Matthäus anzuerkennen. So haben wir zur Erklärung der Eigentümlichkeiten des Lukas die doppelte Möglichkeit: Außer Markus (resp. Urmarkus) hat Lukas die apostolische Quelle benützt (Weiß, Modifikation: Joh. Weiß, Feine LQ), oder er hat den kanonischen Matthäus neben Markus benützt (Simons-Holtzmann).

Joh. Weiß (Meyer, Luk. 350) glaubt, Lukas habe einen Urmarkus benützt, der das Maleachicitat noch nicht gehabt habe (Anm. 1), ferner, die Worte des Täufers hätten ihm nicht in der apostolischen Quelle, sondern in der LQ vorgelegen (351). Darauf weise hin das *ἄρξησθε* in V. 8, welches dem Stil dieser Quelle entspreche. Natürlich stammen V. 10—14 aus einer eigenen Quelle, ob auch die Matthäus parallelen Worte, ist zweifelhaft.

Scheidet man nämlich die Markus, Q- und L (= LQ) Bestandteile aus (vergl. Meyer, Luk. S. 279), so bleiben als ipsissima verba des Lukas, i. e. des Redaktors des dritten Evangeliums nichts, oder sozusagen nichts übrig. Die Arbeit dieses Schriftstellers, dessen Individualität das dritte Evangelium zu einer einheitlichen Schrift gestaltet hat, würde sich auf bloße Komposition beschränken, ähnlich wie ein Zeitungsschreiber mit der Schere arbeitet. Das ist sehr unwahrscheinlich. Wie man in den Abweichungen des Lukas von Markus (stilistischer Art), da wo sie nicht durch Matthäus bedingt sind, die Hand des Schriftstellers erblickt, so darf das auch gelten von den Stücken, die er mit Matthäus gemein hat. Und wenn ἄρξησϑε oft vorkommt, so entspricht eben das dem Stil des Lukas, der seine Quellen nicht mechanisch benützt hat.

Der hebraisierende Stil ist eine Eigentümlichkeit des dritten Evangeliums. V. 2—6 entspricht dem Eingang der prophetischen Reden, V. 2 fast wörtlich Jer. 1, 1 nach LXX. Diese Worte stammen nicht aus der Einleitung einer — hebräischen resp. aramäischen — Spruchsammlung, denn wir erkennen in den Worten: *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* den Einfluß des Markus, dessen Auffassung er im Blick auf Act. 19 teilt. Die Ortsbestimmung V. 3 kann man auf Matthäus zurückführen. Der Schriftbeweis V. 4—6 ist ebenfalls Ausführung von Matthäus 3. Dazu war keine eigene Quelle nötig, um eine Schriftstelle zu vervollständigen. Die Streichung von Mal. 3, 1 ist eine naheliegende Korrektur. Lukas bringt es an seiner richtigen Stelle, wo es in der apostolischen Quelle resp. Matthäus stand 7, 27. Die Behauptung, der Urmarkus habe dies Citat nicht gehabt, ist somit unbeweisbar.

In den Stücken, die Matthäus und Lukas gemeinsam haben, differiert Lukas in folgenden Punkten: 1. Statt Pharisäer und Sadducäer schreibt er *ὄχλοι* (Einfluß des Markus). 2. Mit Markus fällt weg *εἰς μετάνοιαν* in V. 16. 3. Außer dem eigenen Quellstück V. 10—14 schriebt er Vers 15 ein zur Motivierung von V. 16. 17. 4. Am Schluß steht die Notiz, der Täufer habe *εὐαγγέλιον* gepredigt.

Es wird nun auch aus Lukas klar, daß V. 7^b—9, 16 u. 17 zusammengehören, denn in diesen Versen ist vom Gericht die Rede, V. 7^b—9 enthalten Strafworte. V. 10—14, V. 15 und 18. 19

haben einen andern Charakter. Sie enthalten Fragen und Antworten aus der seelsorgerlichen Praxis des Täufers. V. 10 wird noch durch V. 9 vorbereitet. Man kann auf V. 9 eine solche Frage erwarten, aber zwischen V. 14 und 16 besteht kein Zusammenhang. Deshalb muß V. 15, sachlich parallel mit Joh. 1, 19—31, V. 16 motivieren. Die Johannesstelle steht im vierten Evangelium in gutem Zusammenhang. Die Taufe legt die Erwägung nahe, ob Johannes etwa der Christus ist. Bei Lukas ist das nicht der Fall. V. 10—14 machen nicht verständlich, wie das Volk auf den messianischen Gedanken kam, gewiß nicht wegen der Worte, die er an die Soldaten und Zöllner gerichtet hatte. Man sieht: im Lukastext sind zwei Quellen verarbeitet, die ursprünglich nicht zusammengehörten. V. 7^{b}—9 und 16. 17 bilden ein Ganzes, und das ist der kanonische Matthäus. Jedenfalls stand es nicht so in der apostolischen Quelle.

Das andre in diesen Abschnitt hineingearbeitete Bruchstück trägt den Stempel der Eigentümlichkeiten des dritten Evangeliums. Es geht ein demokratischer Zug durch dasselbe. Ὄχλοι kamen zu ihm V. 7^{a}, — die offiziellen Führer blieben weg — die ὄχλοι nehmen das Strafwort an, sie thun Buße, V. 10. Soldaten und Zöllner sind seine Zuhörer, die Zöllner nennen ihn Meister, V. 12. Im Volk entsteht die Frage, ob er der Messias sei, V. 15. Dem Volk kann er nebst vielen Ermahnungen εὐαγγέλιον predigen, aber den Vierfürsten muß er tadeln, darum legt er ihn ins Gefängnis; nach unten Εὐαγγέλιον, nach oben Tadel und Rüge (hier aber nicht den Pharisäern und Sadducäern, sondern dem Hof!). Man halte diese Stellen mit andern wie Luk. 13, 31; 23, 7 ff.; Act. 4, 29; Luk. 7, 38. 39; Jos. Ant. 18, 5. 2 zusammen, so wird man die Eigenart dieses zweiten Bruchstückes erkennen.

Ich habe gesagt, daß V. 10 durch V. 9 vorbereitet werde. Ursprünglich wird aber V. 7^{a} vor V. 10 gehört haben, wie aus der Kongruenz der Glieder hervorgeht.

a) { Es kamen Scharen zu ihm — (ἐκπορευομένοις) βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ V. 7^{a}.
Sie fragten ihn, was sollen wir thun . . .
Er antwortete ihnen.

b) Es kamen auch Zöllner zu ihm, βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.
Sie sagten zu ihm, was sollen wir thun . . .
Er antwortete ihnen.

c) . . . 1. Glied fehlt.
Es fragten auch die Soldaten.
Er antwortete ihnen.

Wir haben somit ein Recht V. 7[a] zu dem Quellstück 10—14 zu rechnen, und die Verbindung V. 9. 10 als nicht ursprünglich anzusehen.

V. 18 redet von Ermahnungen. Das stimmt mit V. 10—14. Nun fügt aber V. 18 bei, der Täufer habe εὐαγγέλιον gepredigt. An sich könnte diese Notiz V. 16 und 17 schon abschließen, denn für die Schrift gehört Gericht und Gnade zusammen (vergl. Marti 285 § 69, S. 286 oben). Beides könnte somit den Inhalt des εὐαγγέλιον bilden. Allein V. 18 gehört eng mit V. 19 zusammen. Die Freundschaft des Volkes kontrastiert mit der Feindschaft des Hofes, das Evangelium mit der Bestrafung des Herodes. Es ist immerhin bezeichnend für Lukas, daß er den Täufer das Evangelium predigen läßt. Er stellt ihn der Heidenchristenheit als Christen dar, als einen Christen vor Christus, als einen Verkündiger des Evangeliums. (Deshalb ist Luk. 7, 28[b] nicht der gleichen Quelle zuzuweisen, sondern dem kanonischen Matthäus resp. Log.-Quelle, während 3, 18 dem Lukas, event. L-Quelle zuzuschreiben ist, letzteres, weil V. 10—14 schriftlich fixiert gewesen zu sein scheinen.) Act. 18, 24—28 stimmt damit überein. Apollos, der Johannis-Jünger, ist ein Apostel, hat Unterricht in der Lehre des Herrn erhalten (doch gewiß nur von Johannis-Jüngern, sonst würde er nicht nur die Johannistaufe kennen), redet ζέων τῷ πνεύματι, hat also den Geist, lehrt genau über Jesus, nur bedarf er eines noch genauern Unterrichtes. Genau so wie Apollos, wird von Lukas der Täufer gezeichnet. Er wird immer mehr christianisiert. Wir werden daher Luk. 7, 18 ff. folgerichtig dem Matthäus-Evangelium zuweisen. Luk. 7, 29. 30 ist eine Einschiebung aus andrer Quelle, vielleicht ist Matth. 21, 32 hier verwendet, wenn nicht Lukas die Quelle, welche die Matthäus-Parabel von den zwei ungleichen Söhnen enthielt, direkt kennt. Die Einschiebung entspricht übrigens dem Geist des dritten Evan-

geliums. Diese Stelle kann den Lukas auch zu der Korrektur von Matth. 5, 7, zur Ersetzung von Pharisäer und Sadducäer durch ὄχλοι veranlaßt haben. Dies um so mehr, da für Lukas βαπτίζειν ἐν πν. ἁγ. die gleiche Bedeutung hat, wie für Markus, nämlich: begaben mit Geist, wie aus Act. 1, 6 deutlich hervorgeht. Und deshalb kann der Täufer nicht gesagt haben, daß der Messias die Pharisäer und Sadducäer mit Geist begaben wird.

Muß das βαπτίζειν ἐν πν. ἁγίῳ so übersetzt werden, dann muß auch das ἐν πυρί eine andre Bedeutung erhalten, denn das mit zwei Objekten im Dat. verbundene Verb kann keinen dppelten Sinn zulassen. Bei Matth. geht πυρί auf das Strafgericht.[1]) Wo Matth. πῦρ vom höllischen Feuer braucht (5, 22; 13, 42; 18, 8. 9; 23, 41 und auch Mark. 9, 43. 44. 47), da übergeht Lukas die betreffende Stelle. Über das lukanische πῦρ giebt 9, 54 Auskunft. Jesus verbietet die Anwendung des Feuers vom Himmel als Strafmittel, das πνεῦμα Jesu hat damit nichts zu thun. Das Wort ist freilich ein späterer Zusatz, kann aber gleichwohl Gnome Jesu sein. Jedenfalls kennzeichnet es die christliche Auffassung.

In Luk. 12, 49 wird πῦρ metaphorisch gebraucht. Das Kommen Jesu ruft einer Krisis, einer Spaltung, die ihm persönlich eine Taufe bringt, vor der ihm graut. So die gewöhnliche Auffassung (Meyer, Luk. 497). Allein es fragt sich, ob die Verbindung mit V. 51 ff. ursprünglich ist. Nach Matth. 10, 34 ff. ist es zu verneinen. Luk. 12, 49 und 50 atmet eine siegesfrohe Stimmung. Christus wünscht, das Feuer möchte schon entzündet, die Taufe vollendet sein. Das kann nur das Feuer des Geistes, die Geistestaufe sein, darum stehen die beiden Begriffe πῦρ und βάπτισμα so nahe beisammen. Er selbst, Jesus, wird mit der Geistestaufe getauft, bringt ihm doch das Sterben die Rechtfertigung im Geist, sein Offenbarwerden als Sohn Gottes in der Macht. Röm. 1, 1—4.

In Act. 2, 3 ist πῦρ geradezu die Erscheinungsform des heil. Geistes. Nach diesen Stellen werden wir Luk. 3, 16 erklären dürfen. Als Feuer und Geistestaufe, als reinigende Begabung mit dem Feuer des Geistes, ist das βαπτίζειν ἐν. πν.

---

[1]) Vergl. hiezu Matth. 13, 30 } σῖτος, συνάγειν, ἀποθήκη, κατα- dieselben Worte wie 3, 12. } καίειν 40, πυρί. v. Strafgericht.

ἀγ. καὶ πυρί aufzufassen. Damit ist 1. Kor. 3, 13—16, namentlich V. 15 zu vergleichen. Lukas ruht auf den paulinischen Briefen, Röm. und 1. Kor. Christus wird die Seinen läutern, was an ihnen Spreu ist, wird verbrennen, sie selbst aber werden gerettet werden ὡς διὰ πυρός, darum daß sie Gottes Tempel sind und der Geist in ihnen wohnt. In diesem Sinne konnte Lukas V. 17 an V. 16 anschließen lassen.

Ergebnis: Lukas hat Matthäus und Markus verarbeitet mit einem Stück der Quelle L (ev. aus mündlicher Tradition). Die Auffassung des Lukas von der Johannis-Taufe und vom Täufer ist eine konsequente Weiterbildung der Markus-Auffassung. Die Sondernachrichten V. 10—14 können — wenn man sie nicht einer schriftlichen Quelle zuweisen will, — aus den Kreisen der Johannis-Jünger stammen. Lukas bestätigt endlich, daß Matthäus den ältesten historisch genausten Bericht darbietet.

2.

Die Taufe Jesu.

Mark. 1, 9—13; Matth. 3, 13—17; Luk. 3, 21. 22.

Im Mittelpunkt der Kontroverse steht das Gespräch Jesu mit dem Täufer über die Notwendigkeit, daß Jesus getauft wird. Nach Weiß (Matth. 3) ist dies Gespräch nicht eine spätere Einschaltung des Matthäus, sondern der apostolischen Quelle eigentümlich. Nimmt man an, daß Markus diese Quelle benutzt hat, so muß auf alle Fälle die Frage gestellt werden: warum hat es Markus ausgelassen? Nebensächlich ist zunächst, ob Markus es aus Q oder aus dem kanonischen Matthäus ausgelassen hat.

Wenn Matthäus dies Gespräch mitteilt, so will er damit die Taufe Jesu durch den Täufer gegenüber allfälligen Einwendungen rechtfertigen. Wenn Markus und Lukas hinwiederum es weglassen, so beweisen sie, daß man zu ihrer Zeit an dieser Thatsache keinen Anstoß mehr genommen hat. Schon daraus geht hervor, daß eine verschiedene Auffassung von dieser Taufe vorliegt. Dies ist im vorhergehenden Abschnitt genauer erörtert worden. Demnach würde Matthäus es rechtfertigen wollen, daß Jesus sich der die Sünde richtenden Taufe unterzogen hat. Markus und Lukas hingegen finden es selbstverständlich, daß Jesus die Geistestaufe

selbst empfing. Denn wollte Jesus im heil. Geiste taufen, so mußte er diesen Geist empfangen, das ist die Vorbedingung seines Wirkens. Daran kann der Leser zugleich erkennen, daß er der vom Täufer verheißene Messias ist. Nach der Auffassung von Markus und Lukas ist es selbstverständlich, daß Jesus diese Taufe empfängt. Nach Act. 19 werden die Johannis-Jünger zwar noch einmal getauft; in Act. 18 lesen wir jedoch nichts davon, daß Apollos nochmals getauft worden wäre. Er erhält bloß genauern Unterricht über den Weg des Heils. Predigte er vorher über Jesus V. 25, so konnte er jetzt die Juden überführen, daß Jesus der Christus sei. Das ist der Fortschritt, den Apollos erfährt. Die gleiche Idee liegt den beiden Berichten Markus und Lukas zu Grunde. An der Taufe Jesu durch Johannes wird der Messias offenbar, dadurch, daß der Geist sich auf ihn niederläßt. Die Weissagung des Täufers beginnt in Erfüllung zu gehen. Wer Geist geben will, muß Geist empfangen haben.

Vielleicht vertritt Act. 19, 1 ff. eine ältere Auffassung. Wendt (Meyer-Act. 408) interpretiert nun Vers 2^b folgendermaßen: „das Nichtwissen der Johannisjünger vom Vorhandensein des heil. Geistes ist verständlich, insofern bei ihnen vorausgesetzt wird, daß sie nur das Nahekommen des Messias, der mit dem Geist taufen soll, erwarten, aber von der Verwirklichung dieser Messiashoffnung in Jesus noch nichts wissen.“ So mag es Lukas verstanden haben. Aber das ist doch nicht der Sinn des klaren Wortes: *οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.* Von der Existenz eines Geistes (*ἔστιν*), den man empfangen kann V. 2^a, haben sie noch nichts gehört. Die Johannes-Jünger vertreten hier die Auffassung ihres Meisters, wie sie Matthäus wiedergiebt. Paulus aber versteht die Johannestaufe christlich, wenn er in seiner Antwort an diese Männer sagt, der Täufer habe die Bußtaufe getauft, *τῷ λαῷ λέγων* (interpretierendes Particip) *ἵνα πιστεύσωσιν* (Mark. 1,15) *εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν* (das ist die sinngemäße Wortstellung). Buße und Glauben nach Mark. 1, 15. Der Täufer kann bereits Glauben an Jesus verlangen. Das stimmt mit *εἰς ἄφεσιν* Mark. 1, 4; Luk. 3, 3; Joh. 1 und 3, 22 ff. inhaltlich überein. Auf die Taufe im Namen Jesu folgt nach der Praxis der Gemeinde die Handauflegung und der Empfang des heiligen Geistes.

Am deutlichsten giebt das vierte Evangelium diese christliche

Auffassung von der Johannestaufe wieder 1, 32—34. Der Täufer kennt Jesus nicht, aber derjenige, der den Propheten gesandt hat mit Wasser zu taufen, gab ihm das Erkennungszeichen, an dem der Messias erkannt werden könne V. 33. Wie Samuel die Isaisöhne vorgeführt werden, so wandelt Israel an dem Täufer vorbei, und unter Israel befand sich der, der da kommen sollte. Und er sah das Zeichen, und bezeugte, dieser ist der Sohn Gottes V. 34. Die Johannestaufe hat hier ausschließlich christocentrische Bedeutung, „damit er für Israel offenbar werde, kam ich mit Wasser taufend.“ Daß Markus dieser Auffassung zustimmt, beweist schon der gemeinsame Ausdruck, βαπτίζειν ἐν πν. ἁγ. ohne πυρί.

Matthäus sieht in der Messiastaufe ein Gericht, die Johannestaufe ist die Vorstufe dazu. Ihre Wirkung ist Buße, Bejahung des Rechtsanspruches Gottes. Soll der Messias diese Buße thun und dies Gericht auf sich beziehen, indem er sich der Taufe unterzieht? Das ist für Matthäus, ich betone für Matthäus, eine wichtige Frage. Das natürliche Empfinden der frommen Judenschaft mußte diese Frage verneinen. Für Jesus besteht dagegen die Frage nicht. Gott hat den Täufer gesandt, Jesus hat Gottes Institution anzuerkennen. Darin zeigt sich die unbedingte Unterwerfung Jesu unter Gottes Regierung. Alle Gerechtigkeit muß erfüllt werden. Das ist's, was durch das ganze Leben Jesu sich hindurchzieht, was die Kirche oboedientia activa genannt hat. Der Täufer ist für Jesus desselben Gottes Bote wie er selbst. Er schließt sich und ihn zusammen Israel gegenüber (Matth. 11, 14—19; 21, 32 ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης = 3, 15 ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην) trotz der großen Verschiedenheit von Aufgabe und Stellung. Das ist die geschichtliche Auffassung der Taufe Jesu.

Es ist nebensächlich, wie weit Johannes der Täufer sich der Tragweite seiner Frage bewußt war. Es liegt in derselben an sich kein Wissen um die Messianität (gegen Holtzmann 65, Zeile 17), und wir haben keinen Grund, der Notiz des vierten Evangeliums, daß der Täufer Jesus nicht gekannt habe, nicht Glauben zu schenken. Andrerseits darf man die prophetische Begabung auch beim Täufer nicht zu gering anschlagen. Der Prophet ist stets ein Schauer. Wenn nun der Täufer in dem bei ihm weilenden Jesus den Größern erkennt, von dem er getauft werden sollte, so

ist das noch nicht die Anerkennung der Messianität; denn es handelt sich in V. 13[b]. 14 nicht um die Geistes-, sondern um die Wassertaufe. Der Täufer wollte in der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit, sein Werk, die Arbeit des Vorläufers, an Jesus übergehen lassen.

Eine andere Frage ist die, ob der Täufer sich erst im Gefängnis mit dem Gedanken vertraut gemacht hat, Jesus könnte der Messias sein. (Wendt, Meyer-Act. 407 ff. Anm.) Wendt sieht dies im Taufbericht des Markus und Lukas bestätigt, indem das Gotteswort in diesen Evangelien nur an Jesus gerichtet und nur von ihm gehört worden sei (Holtzmann 65). Man darf auf die Verschiedenheit der Gnome (σὺ oder οὗτος) nicht zu viel Gewicht legen. Es ist nicht zu vergessen, daß es sich um „Vision und Audition" handelt. Zur Vision muß „das Auge geöffnet werden" Num. 24, 4, und zur Audition das Ohr aufgeschlossen werden. Ob an dieser Vision und Audition der Täufer Anteil gehabt hat, ist nach den synoptischen Berichten nicht mit Gewißheit zu entscheiden. War er ein Prophet, dann liegt es nahe genug, daß er an der Vision Anteil gehabt habe, sei es schauend, sei es hörend. Nach Matth. V. 16 hat Jesus das Gesicht gesehen, — vom Täufer steht nichts da — das Gotteswort aber V. 17: dieser ist . . . scheint mit auf den Täufer berechnet zu sein. Nach Mark. V. 10 und 11 ist das Ganze ein Vorgang, an dem nur Jesus Anteil hat, Lukas hingegen streicht das εἶδεν und macht damit die in V. 21[b]. 22[a] genannten Vorgänge den offenbaren, allgemein zugänglichen sichtbaren Vorgängen des Naturlebens analog. Jesus ist unter dem Volk, das getauft wird, und betet, und während er betet, geschah das und das . . . und die himmlische Stimme kam. Das vierte Evangelium endlich legt das Hauptgewicht auf das Gesicht, ohne des Gottes-Wortes zu erwähnen. Das Gesicht war für den Täufer wichtig, daß er sicher werde, wer es ist, der mit dem Geist taufen würde. V. 34[b] erinnert an Matth. V. 17. In erster Linie handelte es sich bei den Synoptikern um Jesus, und das, was er gesehen und gehört hat. Sie haben sich vielleicht die Frage gar nicht gestellt, welchen Anteil der Täufer an der Vision gehabt habe.[1])

---

[1]) Bei Visionen ergeben sich immer Schwierigkeiten, wenn nachträglich darüber berichtet werden soll. Oft sind die Worte unaussprechlich, und doch

Das aber ist vollends ausgeschlossen, daß das Zeichen der ganzen Zuhörerschaft galt. Solche Massenvisionen giebt es nicht ohne ganz bestimmte psychische und pneumatische Prädispositionen.

Hingegen ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Jesus dem Täufer von der Vision Mitteilung gemacht hat. Doch das bleibt Vermutung. Da bei den Synoptikern Nachrichten über die weitere Entwicklung des Täufers fehlen, sind wir an die Angaben des Johannes gewiesen. Daß der Täufer erst im Gefängnis den Gedanken gefaßt habe, Jesus sei der Christus, ist unwahrscheinlich. Der Tadel Jesu Matth. 11, 6 hätte in diesem Falle keinen Grund. Wenn der Täufer erst in diesem Moment den Gedanken erwog, hätte ihn Jesus ermuntert, nicht getadelt. Auch war die äußere Lage des Täufers eher geeignet, Zweifel aufkommen zu lassen, als Hoffnungen. Das vierte Evangelium datiert den Glauben des Täufers von der Taufe Jesu an. Auch wenn die Darstellung desselben, daß das Zeichen nur dem Täufer statt auch Jesu zur Offenbarung gegeben sei, einer Ergänzung bedarf, ist dadurch gesichert, daß die Taufe Jesu dem Täufer die Entscheidung brachte, wie dies auch das Matthäus-Evangelium nahe legt.

Es besteht also in diesem Punkt kein wesentlicher Unterschied zwischen den drei Synoptikern. Die Erscheinung des Geistes und das Himmelswort sind nach allen für Jesus wichtig; für Markus und Lukas ist es gleichgiltig, ob der Täufer an ihnen Anteil gehabt hatte. Ähnlich verhält es sich, in Bezug auf Anteilnahme von andern, mit der parallelen Vision auf dem Berge, Matth. 17, 1. Da hatten die Jünger, als die Vertrauten des Herrn einen

---

versteht sie der Hörende 2. Kor. 12, 4 und 9. Man vergleiche Act. 9 mit den Parallelen: 9, 7 die Begleiter hören die Stimme, aber sehen niemand, 22, 9, sie sehen das Licht, aber hören die Stimme nicht; 26, 13, das Licht umstrahlt alle, alle stürzen zu Boden. Paulus hört die Stimme. Ferner Mark. 9, 3. Die Jünger haben Anteil an der Vision V. 4 ὤφθη αὐτοῖς, von der Unterredung verstehen sie nichts V. 6, wohl aber ist die Gottesstimme an sie gerichtet. Ebenso bei Matthäus. Nach Lukas schlafen die Jünger während des Vorgangs und erwachen erst zum Schluß, um noch die Herrlichkeit zu sehen V. 32 (= Joh. 1, 14) und die Stimme zu hören. Eigenartig ist Joh. 12, 28 ff. Die Stimme wird von einigen für das Rollen des Donners gehalten, andre unterscheiden Worte, die sie einem Engel zuschreiben V. 29, Jesus aber sagt, daß die Stimme nicht um seinet willen, sondern um des Volkes willen gekommen sei! = Joh. 1, 33. 34. Bei solcher Verschiedenheit der Darstellungen ähnlicher Vorgänge ist für die kritischen Schlüsse Vorsicht geboten.

beschränkten Anteil an der Vision, darum tritt zum Gotteswort die Forderung, αὐτοῦ ἀκούετε. Aber über den esoterischen Kreis reicht auch da Vision und Audition nicht hinaus.

Der Unterschied zwischen den Texten, der Fortschritt von Matthäus als dem ältesten historisch genauesten Bericht zu Markus und Lukas wird auch hier an der verschiedenen Auffassung der Johannes- und Jesustaufe offenbar. Ich stelle in Kürze die Auffassungen der Evangelisten zusammen.

Matth.: βαπτίζειν ἐν πν. ἁγ. κ. πυρί. Lustration durch Gericht. Der Messias reinigt mit Geist und Feuer, und scheidet Israel.

Mark.: βαπτ. ἐν πν. ἁγ. Begaben mit Geist. Es stehen sich gegenüber, ἐν ὕδατι, — ἐν πνεύματι. Wassertaufe — Geistestaufe.

Lukas: βαπτ. ἐν πν. ἁγ. καὶ πυρί. Ausgießung des Geistes, Act. 1, 5; 1. Kor. 3, 13—16.

Joh.: ἐν ὕδατι καὶ πνεύματι. Joh. 3, 5. Die Entwicklung ist in der christlichen Taufe, der Verbindung der johanneischen Wasser- und Jesus Geistestaufe zum Abschluß gekommen. Die Jesusjünger taufen auch mit Wasser 4, 2, Jesus giebt den Geist dazu 3, 34.

Über die litterarischen Beziehungen ist nicht viel zu sagen. Lukas folgt dem Markustext, nimmt aber auch von Matthäus etwas auf, ἀνεῳχθῆναι, ἐπ᾽ αὐτόν. Er betont, wie sonst auch, das Beten.[1]) Das Bild der Taube wird nicht ganz gleich wiedergegeben. Matthäus vergleicht das Herabkommen des Geistes dem Herabkommen einer Taube. ὡσεὶ περιστεράν, ist mit καταβαῖνον verbunden. Markus stellt ὡσ. περιστ. zwischen πνεῦμα und καταβαῖνον, Lukas redet deutlicher: σωματικῷ εἴδει ὡς περιστ. Holtzmann 65. Man sieht, Markus verzichtet darauf, den Sinn seiner Vorlage genauer zu bestimmen und stellt das Wort in die Mitte, so daß es nach vorn und hinten verbunden werden kann, und Lukas verdeutlicht den Markus. Von Bedeutung ist die

---

[1]) Die Vision folgt auf das Gebet. Untertauchen, Gebet, Handauflegung (Geist) bilden die Elemente der altchristlichen Taufe.

Differenz nicht, doch ist sie bemerkbar. Ein Gleichheitszeichen liegt auf alle Fälle vor. Als rein symbolisch erschien dem Realismus der Alten nichts; selbst der Ausdruck des Lukas geht über denjenigen der klassischen Schilderungen von Visionen bei den Propheten Israels nicht hinaus.

Über den Text des Markus vergl. noch Meyer-Luk. 354 Anm. 1. Schluß: „übrigens ist sonst der Text des Markus stark sekundär.“ Er ist entstanden auf Grund des Matthäustextes.

Auf die dogmatische Verwertung dieser Erzählung, speciell in Bezug auf die Christologie, trete ich hier nicht ein. Holsten sieht zwar im Markustext eine besondre von Matthäus und Lukas abweichende Christologie, die er in 2. Kor. 3, 17 wiederfindet. Das ist eine der Stellen, wo Holsten zu viel sieht. Die Evangelisten differieren in diesem Punkte nicht.

3.

Die Versuchung Jesu.

Mark. 1, 12. 13; Matth. 4, 1—11.

Die Hauptfrage ist in diesem Stück folgende: Ist der kurze Markustext die älteste einfachste Überlieferung, die auf mündlichen Berichten beruht, und somit neben der apostolischen Quelle die Quelle für Matthäus und Lukas, oder hat Markus eine ihm vorliegende ausführlichere Darstellung, z. B. den kanonischen Matthäus, oder die auch historische Notizen enthaltende apostolische Quelle gekürzt?

Nach Weiß (N. Test. Theologie VI, 567 Anm. 1) ist der Markustext in der That eine Kürzung, allerdings nicht des kanonischen Matthäus, sondern der apostolischen Quelle, welche die von Matthäus mitgeteilten Gnomen enthalten habe. Ganz richtig habe Matthäus zwar den Text der Quelle nicht wiedergegeben, da dieselbe wahrscheinlich das Auftreten des Teufels und der Engel noch nicht als ein leibhaftiges dargestellt habe (ibid. 578, Anm. 4. Vergl. Meyer, Matth. 74 Anm. 1).

Die Quelle hat nun jedenfalls nicht bloß die Worte Jesu enthalten, die ohne die versuchlichen Worte des Teufels in dieser Zusammenstellung unverständlich sind. So kann Matth. V. 4 nicht für sich allein bestehen, er hat V. 3 zu seiner Voraussetzung. Ebenso verhält es sich mit V. 5—7 und V. 8—10. So er-

halten wir für die Quelle, wenn diese Worte nämlich bereits in der dem Matthäus vorliegenden Quelle gestanden haben, eine Zusammenstellung von drei Versuchungen des Teufels und von drei Antworten Jesu. Zu diesen drei Versuchungen gehört wenigstens eine einleitende und eine abschließende Notiz, jene Zeit und Ort, diese den Erfolg angebend. Es bleibt unvorstellbar, daß in der Quelle bloß die Gnomen, die Herrnworte, gestanden haben sollen, welche dann Matthäus mit dem rein historischen Bericht des Markus verbunden hätte. Die historische Einleitung des Matthäus und die Gnomen gehören zusammen. Das bestätigen auch die drei τότε in V. 1, V. 5, V. 11. Aus allem dem geht zunächst hervor, daß man den Bericht des kanonischen Matthäus von dem der Quelle nicht wohl trennen kann. Aus Markus hat Matthäus nichts genommen. Eine Benutzung des Markus durch Matthäus ist ganz ausgeschlossen, denn die charakteristischen Eigenheiten des Markus, das εὐθύς, der Aufenthalt bei den Tieren, die Ausdehnung der Versuchung auf 40 Tage, fehlen bei Matthäus.

Weiß hat ein unterscheidendes Merkmal zwischen Matthäus und der Quelle gefunden, nämlich die Leibhaftigkeit der Engel und des Versuchers. Allein das sind durchaus moderne Distinktionen. Es ist ganz unglaubwürdig, daß die Urrelation einen innerlichen Vorgang berichtet hätte, der erst von den Evangelisten veräußerlicht worden wäre. Ein u n l e i b h a f t i g e s Auftreten von Engeln ist ohnehin nicht vorstellbar, und in der ganzen Schrift ist nirgends von unleibhaftigen Engeln die Rede. πνεύματα identifiziert man freilich gelegentlich mit δυνάμεις da, wo nur die Kraftwirkungen zu Tage treten; dagegen sind Engel, Teufel 2c. für die neutestamentlichen Erzähler ganz konkrete Wesen, die niemals geistig, symbolisch gedeutet wurden, ganz abgesehen davon, daß wir für die Behauptung von Weiß, die Quelle habe den Vorgang „innerlich" aufgefaßt, nicht den Schatten eines Beweises haben. Wohl heißt es im Lukas-Evangelium, Jesus habe den Satan vom Himmel fallen sehen „wie einen Blitz." Hier haben wir eine Art Vergleichung, aber „innerlich" faßt Lukas die Sache auch dort nicht auf.

Die Unterscheidung zwischen dem kanonischen Matthäus und der Quelle ist hier völlig grundlos (gegen Meyer-Matth. 74). Ist das Urteil von Weiß richtig, daß Markus uns nicht den vollständigen ursprünglichen Text darbiete, sondern einen gekürzten,

so kann die Vorlage des Markus nur der kanonische Matthäus gewesen sein. Denn wie soll Markus eine Quelle, die sozusagen nur die Herrnworte und die Versuchungen bot (nach Weiß), benützt und dabei die Hauptsache, d. h. sämtliche Gnomen, auf der Seite gelassen haben! Die Anhänger der Markushypothese nehmen sonst nur da eine Benutzung der Redensammlung durch Markus an, wo größere Redenpartien im zweiten Evangelium vorkommen. Aber Weiß weist noch viele rein historische Partien der apostolischen Quelle zu, und nimmt für dieselben eine Benutzung durch Markus an. Das ist der beste Beweis für die Priorität des Textes, den uns Matthäus auch in historischen Bestandteilen bietet. Dieser Einsicht, daß die Priorität des Markus-Evangeliums in vielen rein historischen Partien nicht mehr behauptet werden kann, hat sich Weiß nicht verschlossen. Darin berührt er sich mit den Vertretern der Urmarkushypothese. Will man für Mark. 1, 12. 13 die Priorität des Markus aufrecht erhalten, dann muß man es im Sinne von Holtzmann thun (vergl. Komm. 66 ff.), welcher in den Zusätzen des Matthäus-Lukas zu Markus Erweiterungen nach alttestamentlichen Mustern auf Grund nachgehender Reflexion der Gemeinde erblickt.

Dem gegenüber darf denn doch betont werden, wie Weiß es auch richtig thut (Meyer, Matth. 74), daß die knappe Darstellung des Markus nicht der ursprüngliche Bericht über die Versuchung sein könne, sondern nur eine bloße Erinnerung an eine Thatsache, die „schlechthin unverständlich ist, wenn es nicht Worte Jesu über dieselbe gab.“ Das gebe ich zu, daß es schwer ist, die Abhängigkeit des Markus vom kanonischen Matthäus für diese zwei Verse zu beweisen, eben weil das Material zu spärlich ist, und weil das, was bei Matthäus die Hauptsache ist, die gewechselten Reden, bei Markus nicht einmal angedeutet wird.[1]) So gilt das oben von der Quelle Gesagte indirekt auch vom kanonischen Matthäus. Freilich, wenn die übrigen Bestandteile des zweiten Evangeliums mehr oder weniger von Matthäus abhängig sind, dann darf man auch behaupten, daß Markus in diesen zwei Versen die Einleitung und den Schlußsatz des Matthäus benutzt hat, um nur das Ge-

---

[1]) Ein einziges Wort würde an die Matthäus-Gnome erinnern, σατανᾶς, Matth. 4, 10, wenn nicht Markus überhaupt nur dieses Wort brauchen würde, nicht aber das griechische διάβολος.

schichtliche zu erzählen. Ebenso folgt er der Anordnung des Matthäus, nach welcher die Versuchung unmittelbar auf die Taufe folgt. Das ist aber nicht der Plan des Markus, sondern der des Matthäus, da bei Matthäus allein diese Aufeinanderfolge motiviert ist. Bei der Taufe nämlich erhält Jesus das Zeugnis der Gottessohnschaft. Dies ist zugleich der Kardinalpunkt der Versuchung, die in den zwei ersten Momenten von der mit der Gottessohnschaft seltsam kontrastierenden Niedrigkeit und Hülflosigkeit Jesu ausgeht. So weist die Anordnung des Markus auf eine Quelle, in welcher diese Anordnung begründet ist.

Viel mehr läßt sich nicht sagen. Markus faßt die Sache etwas anders auf. Ihm sind die Thatsachen die Hauptsache, der Angriff des Satans unmittelbar nach der Taufe. Daß Jesus den Angriff des Satan abgewiesen habe, erzählt Markus nicht, man muß es erst aus dem Schlußsatz herauslesen. Wie viel klarer ist Matth. V. 11! Ob Markus eine 40 Tage dauernde Versuchung annimmt, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Die Zeitdauer bezieht sich zunächst auf den Aufenthalt in der Wüste. Ist der Matthäus-Bericht, wie Holtzmann meint, nach alttestamentlichen Mustern erweitert, dann muß dasselbe auch von dem vierzigtägigen Aufenthalt in der Wüste gelten, und man würde gerade von Holtzmann ausgehend sagen können, Markus habe eine Quelle benutzt, welche ihren Bericht nach alttestamentlichen Mustern gestaltet habe, das ist Matthäus.

Der Zusatz des Markus ἦν μετὰ τῶν θηρίων ist eine naheliegende Folgerung aus der Notiz, Jesus sei in der Wüste gewesen. Immerhin liegt ihm eine theologische Reflexion zu Grunde. Der Sieg über den Satan stellt die Weltherrschaft des Menschen in vollem Umfang wieder her. Am stärksten ist der Einfluß der Reflexion bei Lukas. Doch können wir darauf nicht eintreten.

4.

Jesus und die Johannesjünger.

Mark. 2, 18—22 und Parallelen.

Im Anschluß an die Besprechung der Täufergeschichten möge hier die Interpellation der Johannesjünger behandelt werden. Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, daß Markus und Lukas

den Täufer mit christlichen Augen anschauen, und an dem Unterschied, der zwischen dem Täufer und Jesus besteht, kein Interesse mehr haben. Ich sagte mir, eine solche Betrachtungsweise führe notwendigerweise in diejenige Zeit herab, in der sich die auch außerhalb Palästinas existierenden Täufergemeinden mit den Christengemeinden verschmolzen haben. So ist ein Abschnitt wie Matth. 11, der das Gemeinsame, wie das Differierende bei Jesus und dem Täufer so klar und scharf hervorhebt, im Markus-Evangelium undenkbar. Für Markus bestehen keine Unterschiede. Der Täufer predigt christlich. Matthäus steht der Geschichte viel näher. Nicht nur weiß er, daß sich der Täufer den Messias ganz anders vorgestellt hat, daß seine Predigt etwas ganz andres bezweckte, seine Weissagung etwas andres in Aussicht gestellt hat, er weiß auch, daß Jesus zunächst des Täufers Predigt und Werk fortsetzte, während nach Mark. 1, 15 Jesus sofort mit einer Predigt auftrat, die bereits ein Urteil über sein eigenes Leben enthielt! Er weiß ferner, daß, als Jesus seine eigenen Bahnen einschlug, nicht nur der Täufer (Matth. 11) sondern auch dessen Jünger stutzig wurden. Das alles sind wertvolle geschichtliche Notizen, welche das vierte Evangelium bestätigt, von denen ein helles Licht auf die Zeit der ersten Wirksamkeit Jesu fällt. Vergl. Joh. 3, 22. 25 ff.; 4, 2. Von diesen Erwägungen aus treten wir an unsre Perikope.

Johannes konnte sein Werk mit dem Auftreten Jesu nicht ganz aufgeben. Er war Gottes Bote, Gott mußte die Zeit bestimmen, da er den Hirtenstab aus der Hand legen durfte. So setzte er, wenn auch mit abnehmendem Erfolg (Joh. 3, 30) seine Arbeit fort, persönlich mit Genugthuung über Jesu wachsenden Einfluß erfüllt. Auch Jesus hat, obschon ihm klar ist, welcher Unterschied zwischen ihm und dem Täufer besteht (Matth. 11), nur Worte der Anerkennung und der Freude für den Täufer — dem Volke gegenüber; das warnende Wort, welches er dem Täufer zukommen ließ, trübte den Blick Jesu nicht für das, was Johannes nach und durch den Willen Gottes war. So konnte die Antwort Jesu auf die interpellierende Frage der Johannesjünger nur freundlich lauten. Ihnen, und nur ihnen, nicht den Pharisäern, galten diese freundlichen Worte. Mit den Pharisäern hatte Jesus unmittelbar vorher in ganz anderm Tone geredet.

Man weiß bei Markus und Lukas nicht recht, von wem die

Interpellation ausgeht. Markus schreibt V. 18 καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν ... Das kann nur auf die eingangs genannten Johannesjünger und Pharisäer bezogen werden. Holtzmann faßt es impersonell auf und macht dafür Mark. 1, 30 u. 2, 3 geltend. Aber in 1, 29 ist das Subjekt des λέγουσιν genannt, und in 2, 3 werden die vier Mann ebenfalls ausdrücklich genannt, welche mit dem Kranken kommen. Eher könnte man darauf Gewicht legen, daß sie in der Frage in der dritten Person statt in der ersten auftreten, aber Holtzmann (87) giebt selbst zu, daß sie faktisch die fragenden sind, wie in der sachlichen und formellen Parallele 7, 5. Also nach Markus geht die Interpellation aus von den Johannesjüngern und den Pharisäern. Bei Lukas ist die Perikope eng mit dem Vorhergehenden verbunden. Die in V. 30 genannten murrenden Pharisäer und Schriftgelehrten suchen ihre Stellung und Praxis durch den Hinweis auf die analoge der Johannesjünger zu decken. Es sind die Pharisäer, welche hier die Frage aufrollen. Diesen beiden Evangelisten gegenüber muß betont werden, daß der Ton und der Inhalt der Antwort Jesu sich auf die nach Matthäus allein interpellierenden Johannesjünger bezieht. Denn das erste Gleichnis handelt nicht vom Fasten der Pharisäer, sondern der Johannesjünger, und es begründet dem Täufer Johannes gegenüber das Recht der freien Stellung der Jesusjünger. Das zweite Gleichnis bespricht in allgemeinerer Weise dieselbe Frage, die Stellung der Johannes- und der Jesusjünger.

Im ersten Gleichnis verteidigt Jesus die freie Stellung seiner Jünger. Sie können nicht fasten, weil der Bräutigam bei ihnen ist. Unglaube wäre es zu trauern, wo Gottes höchste Gabe in ihrem Besitz ist. Das Fasten des Täufers hat Jesus anerkannt, es ist für den Täufer der Ausdruck der Buße und Trauer über Israels Unbußfertigkeit (Matth. 11, 6 ff.). Diese Fastenpraxis haben die Jünger des Täufers übernommen, zugleich mit seinem Werke. Ich glaube nicht, daß der Tod des Täufers sie dazu führte, zu fasten, ihr Fasten war principiell. Darum wundern sie sich über die Freiheit der Jünger Jesu, der doch selber zuerst im gleichen Sinn mit Johannes gewirkt hatte. Es mochte ihnen diese Freiheit als Laxheit erscheinen, daher die vorwurfsvolle Frage: warum fasten deine Jünger nicht in dieser ernsten Zeit, wo doch wir und sogar die Pharisäer fasten? Jesus antwortet im Blick auf Israel, dessen nahes Gericht der Täufer in Geist und Feuer

in Aussicht gestellt hatte: Meine Anwesenheit bedeutet Gnade für Israel, und die Freude über mein Dasein ist die Bejahung dieser Gnade. Aber, Tage werden kommen (echt prophetisch), da wird Jesus von ihnen genommen werden, weil Israel die Gnade verachten und den Bräutigam verstoßen wird. Dann werden die Jesusjünger auch fasten aus Herzeleid über Israel. Dann wird der Bußschmerz herber und die Passion tiefer sein, weil Israel Gnade hatte und die Gnade verschmähte. Dann werden sie fasten in jenen Tagen über ihr Volk (Röm. 9, 2. 3).

Markus, der für heidenchristliche Leser schreibt, hat natürlich keinen Anlaß, die enge Beziehung zu Israel zu betonen. Er verallgemeinert die Parabel. Die Gerichtszeit für Israel ist ja die Gnadenzeit für die Heidenwelt. Darum redet er nur von dem Fasten an dem einen Tage, an dem man zur Erinnerung an den Tod Jesu gefastet hat (Holsten, Holtzmann 88) — nämlich in der Gemeinde. Hier wird ausdrücklich von dem Fasten in der christlichen Gemeinde geredet, während Jesus bei Matthäus an die Zeit der Trauer denkt, die auf seinen Tod folgen wird.

Da die Beziehung auf Israel und die damaligen Verhältnisse den Lesern des Markus-Evangeliums fremd sein mußte, so schob Markus eingangs zur Erklärung den Satz ein, daß die Pharisäer und Johannesjünger allgemein zu fasten pflegten.

Wenn man dies bedenkt, so wird man zugestehen, daß das, was Jesus über das Fasten sagt, nicht auf das opus operatum der Pharisäer geht, sondern auf das im Blick auf das Werk des Täufers berechtigte Fasten der Johannesjünger. Darum kann man nicht, wie Scholten (68) es thut, die Johannesjünger streichen, und das Fasten der Pharisäer zum Gegenstand der Parabel machen.

Die Antwort Jesus hätte die Johannesjünger verleiten können, einen bedenklichen Schritt zu thun, nämlich nun auch ihrerseits die Fastenpraxis aufzugeben. Die freie Stellung des evangelischen Christen hat je und je diejenigen angelockt, welche unter dem Joch einer gesetzlichen Frömmigkeit seufzten, und einfach frei werden wollten, zur Zeit der Reformation so gut wie in der korinthischen und galatischen Kirche. Die Freiheit Jesu hatte die Johannesjünger in Zweifel hineingeführt: war ihre Praxis berechtigt, sollten sie sie aufgeben? Das ist der innere Riß. Jesus fügt deshalb das zweite Gleichnis bei, um ihnen zu helfen. So-

lange die Johannesjünger auf dem Standpunkt ihres Meisters standen, können sie das Fasten nicht aufgeben. Innerlich trauern über das kommende Gericht und Israels Unbußfertigkeit und äußerlich — durch das Nichtfasten — Freude bezeugen, das ist gefährlich, χεῖρον σχίσμα. Jesus will reinliche Scheidung. Seine Gemeinde kann sich nicht in die alten Frömmigkeitsformen des sterbenden Israels hineinzwängen lassen, weil sie Gottes Gabe hat, aber andrerseits sollen die alten Schläuche — noch nicht — weggeworfen werden, ἀμφότεροι συντηροῦνται. Neue Gottesoffenbarung, — neues Leben! Die alte bestehende Form darf nicht eigenmächtig zertrümmert werden, es ist Gottes Hand, welche den Religionsgemeinschaften ihr Ziel und Ende setzt. Der Täufer ist außerhalb des Neuen Bundes (Matth. 11, 11), sein Werk ist noch nicht abgeschlossen, Jesus verlangt von den Johannesjüngern nicht, daß sie zu ihm übergehen sollen, aber es steht ihnen frei zu kommen. Dann werden sie als Leute des Bräutigams vom Fasten befreit sein. In ihr Herz wird der neue Wein gegossen, der neuer Schläuche bedarf. Aber das geht nicht an, bei Johannes bleiben, und — nicht fasten. Das ist ein neuer Lappen auf ein altes Gewand.

Auch in diesem Gleichnis zeigt sich die veränderte Stellung des Markus-Evangeliums. Der Schlußsatz ἀμφότεροι συντηροῦνται bei Matthäus ist bei Markus gefallen; natürlich, die Zeit, wo besondre Täufergemeinden noch eine Aufgabe hatten, war längst vorüber. Die alten Schläuche konnten auf die Seite gethan werden. Für Markus wird demnach das zur Hauptsache, darzuthun, warum sich die Gemeinde Jesu nicht mehr mit den alten Frömmigkeitsformen vertrage. Dies war namentlich den in die Gemeinde eingetretenen Pharisäern und Johannesjüngern gegenüber notwendig. Markus wollte verhindern, daß nicht alte überwundene Praktiken wieder einreißen.

Ich habe oben bereits darauf hingewiesen, wie Lukas den Eingang verändert. Jesus redet zu den Pharisäern, die ihre Fastenpraxis durch die Praxis der Johannesjünger rechtfertigen wollten. Die Verteidigung Jesu stimmt mit Matthäus-Markus überein, doch ist die Form schärfer, imperativisch, μὴ δύνασθε. Mit dieser Entschiedenheit ist Paulus den judaisierenden Gegnern entgegengetreten. Den Singular ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ des Markus verwirft Lukas, um den Plural des Matthäus wieder herzustellen.

Entweder wird man sagen, der Urmark. habe den Plural gehabt, so Feine, Jahrb. prot. Theol. X—XV 526, oder viel natürlicher: Lukas sei auf Matthäus zurückgegangen, Simons 33. Die Warnung, die für die Johannesjünger im zweiten Gleichnis lag, χεῖρον σχίσμα, fällt weg, weil die Johannesjünger nicht anwesend sind. Dafür betont er die „Brüchigkeit“ des alten Kleides; die Täufergemeinschaften schwinden dahin. Um so mehr muß man sich wundern, daß dann am Schluß scheinbar eine Empfehlung des alten Weins bei Lukas wieder auftritt. Holtzmann (90) hat recht, wenn er darin eine Entschuldigung der Anhänger des alten sieht, d. h. der Johannesjünger, ferner will Jesus — falls die Gnome authentisch ist — seinen Zuhörern zu bedenken geben, daß es nicht Laxheit ist, wenn seine Jünger nicht fasten. Es ist leichter, die Frömmigkeit in einer äußerlichen Praxis zu bethätigen, als in der innern Willensbethätigung. Matth. 5, 20.

So haben wir hier in dem wichtigen Abschnitt das Ergebnis, daß Markus auf Grund des Matthäus als des ältesten Textes entstanden ist, und daß Lukas beide Texte benützt und verarbeitet hat.

5.

Die Anerkennung der Johannestaufe durch Jesus.

Mark. 11, 27—33; Matth. 21, 23—27; Lukas 20, 1—8.

Jesus hat in seinen Predigten oft auf den Täufer hingewiesen (Matth. 11, 13; Joh. 5, 33—36). So auch in einer heftigen Kontroverse mit den Männern des Sanhedrins am Ende seines Lebens über die Vollmacht Jesu. Es giebt zwar keiner der Evangelisten deutlich an, was der Grund der Klage ist, so daß die Exegeten auf Verschiedenes geraten haben. Weiß (Matth. 355) und Wilke 234 meinen, Matthäus habe die Interpellation auf die Lehrthätigkeit bezogen, allein das mußte doch Matthäus wissen, daß jeder Rabbi das Recht hatte zu lehren. Matthäus und Lukas sagen nur, daß die Interpellation erfolgte, während Jesus lehrte. Die Gegenfrage Jesu läßt auf den Grund der Frage schließen. Es handelt sich um Jesu gesamtes Wirken, um sein Lehren und Heilen, um sein Auftreten und Reformieren, sodann auch um die Tempelreinigung. Hat Jesus das Recht dazu? Was er that, war mehr, als was ein gewöhnlicher Rabbi that. Er griff die Grundlagen

ihrer Theokratie an, ihre Macht. War seine Macht größer? Die Antwort Jesu ist klar. Wieder, wie in Matthäus 11, schließt er sich mit dem Täufer zusammen. Hatte der Täufer göttliche Macht und göttlichen Auftrag, als er von Israel verlangte, daß es sich der Bußtaufe unterzöge, so hat Jesus noch viel mehr die göttliche Macht, wenn er die Gnade anbietet. Beides gehört zusammen, die Buße, die der Täufer forderte, der Glaube, den Jesus suchte. Beides ist Gottes Wort, die Weissagung des Gerichts und das Evangelium. Die Ältesten hätten gern sowohl des Täufers als auch Jesu Vollmacht bestritten, aber sie fürchteten das Volk. Markus und Lukas brechen hier ab, obschon die Antwort Jesu nicht fertig ist. Jesus zieht jetzt in einer Parabel die Konsequenz. Viele sind, die den Johannes für einen Propheten gehalten haben, aber sie haben den Willen des Vaters, der ihm Vollmacht gegeben hatte, nicht gethan (Joh. 5, 33—36). Das ist Jesu Vollmacht, daß er den Zöllnern und Dirnen, die dem Johannes glaubten, und seiner gottgewollten Bußtaufe sich unterzogen, das Reich Gottes aufschließt. Das ist die Parallele zu Luk. 15, 16 ff. Jülicher 171.

Lukas hat, durch Markus beeinflußt, die Pointe der Parabel im Anschluß an die Rede über den Täufer gebracht 7|, 29. 30, vergl. Holsten Synop. Ev. 90.

Matth. braucht hier zur Seltenheit den Begriff *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* (12, 28; 11, 43; 6, 33). Er stammt nicht von Markus, denn die sämtlichen vier Stellen haben keine Parallele bei Markus. Er kann auch nicht aus der apostolischen Quelle „stehen geblieben sein," wie Weiß annimmt, denn in der Parallele Luk. 7, 29. 30 steht er nicht. Somit muß man annehmen, daß Matthäus hier mit Bewußtsein gerade dies Wort wählt, um klar und deutlich herauszusagen, daß Jesus die Vollmacht habe, Gottes Reich aufzuschließen.[1]) Mit diesem Wort und Gleichnis hat Jesus am Ende seines Lebens die göttliche Notwendigkeit des Täufers bezeugt. Der Weg zur Gnade geht durch die Buße.

---

[1]) Vgl. Cremer 191, Mitte. Der Begriff ist von Matthäus keineswegs bloß entlehnt. Er wußte, daß Gott der Mittelpunkt seines Reiches ist. Deshalb, weil die Zöllner den Willen des Vaters gethan, gehen sie ein in das Reich Gottes. Die Gnome ist der Stelle 7, 21—23 parallel. Vergl. Schlatter, Greifswalder Studien, zu Matth. 7, 21—23, S. 88 oben, S. 89.

II. Erstes Wirken Jesu.

Mark. 1, 14—45.

Mit Markus 1, 14 ff. beginnt der eigentliche Bericht über die Thaten und Worte des Herrn. Nun darf man an diese Berichte nicht den Maßstab einer modernen Geschichtsschreibung anlegen. Die Evangelisten bezwecken weder eine chronologisch genaue, inhaltlich vollständige Darstellung, noch wollen sie geschichtsphilosophische Essays geben. Sie bieten uns den Niederschlag der apostolischen Predigt von Jesus, und dabei dürfen wir nicht vergessen, daß dieselbe reicher gewesen ist, als das, was wir besitzen (Joh. 21, 24). Es ist deshalb ein vergeblicher Versuch von Weiß, wenn er in seinem Leben Jesu alles chronologisch fixiert, wenn er sogar in seinen Kommentaren zu Matthäus und Markus aus den differierenden Matthäus- und Lukas-Redestücken die ursprünglichen wirklich gehaltenen Reden Jesu durch ein kritisches Verfahren wieder herstellen will, während schon die Aufstellungen über den Umfang und Inhalt der Logiaquelle jeder Sicherheit entbehren. Über die Wahrscheinlichkeit kommen wir nicht hinaus. Das gilt principiell denen gegenüber, die in den Lukasreden die ursprüngliche historische Komposition, und die im Markus-Evangelium die ursprüngliche der geschichtlichen Wirklichkeit in Anordnung und Auffassung entsprechende historische Darstellung erblicken (vergl. Holtzmann, Hd.-Komm. 3 ff., 9 ff., 16 ff.). Jeder Evangelist ist durch seine Zeit und seine theologische Auffassung gewissermaßen beeinflußt. Man hat noch zur Zeit des Papias gewußt, daß der Plan des Markus-Evangeliums nicht der richtigen Taxis entspreche. Das vierte Evangelium ist mit der Ansetzung der Tempelreinigung in die letzte Zeit des Lebens durch die Synoptiker nicht einverstanden. So sehr differieren die Meinungen über solche Punkte! Papias wird wohl recht haben, wenn er die Anordnung des Evangelisten auf dessen Gewährsmann zurückführt, der in der Predigt „nach Bedürfnis" Thaten und Worte Jesu, λεχθέντα und πραχθέντα zusammenstellt. Da wir von Papias nur Fragmente haben, können wir nicht wissen, welche Taxis er für die richtige ansieht. Lukas hat im allgemeinen den Plan des Markus befolgt, und ihn mehr inhaltlich ergänzt, immerhin ist der Plan des Matthäus-Evangeliums nicht ganz ohne Einfluß auf das dritte Evangelium geblieben. Ursprünglich waren eben die Ele-

mente, Historien und Herrnworte getrennt, vorhanden, und sie sind zum Teil vielleicht schon schriftlich fixiert worden, ehe man daran dachte, eine zusammenhängende Geschichte Jesu zu schreiben. Wir wissen aus den Briefen und den Apostelpredigten in den Akta, daß man sich im Kerygma von Christus auf die Hauptpunkte beschränkte: Menschgeworden, gestorben, begraben, auferstanden, aufgefahren, wiederkommend. 1. Kor. 15, 1 ff.; Röm. 1, 1 ff.; 1. Tim. 3, 16. Dies stand fest, im andern herrschte Freiheit. Daß die Darstellung der Synoptiker nur relativ ursprünglich sein kann, beweist die Thatsache, daß sie das Wirken Jesu in Judäa mit Stillschweigen übergehen. Sie setzen es voraus, denn Jesus ist den Juden in der Hauptstadt, wie er zum Todespassah dahin kommt, kein homo novus, aber warum sie nichts davon erzählen, ist schwer zu erklären.

Diese relative Ursprünglichkeit der Anordnung der Synoptiker zugestanden, handelt es sich hauptsächlich um die Frage, welcher der Synoptiker den beiden andern gegenüber ursprünglich sei, beziehungsweise, befolgt Matthäus den Plan des Markus, oder umgekehrt? Da fast der gesamte Stoff des Markus in Matthäus und Lukas vorhanden ist, und im allgemeinen die Reihenfolge der gemeinsamen Bestandteile übereinstimmt, so liegt der Schluß in der That nahe, daß Markus den beiden andern Anordnung und Reihenfolge des Stoffes überliefert habe. Darin liegt die Stärke der Markushypothese (Holtzmann, Einleitung 367). Allein das Gewicht dieses Argumentes ist doch nur ein scheinbares.

Erstens bietet der Markusbericht keineswegs eine „naturgemäße Mischung,“ einen „Wald von Bäumen,“ gegenüber einer „kunstvoll angelegten Baumschule,“ sondern die Anordnung des Markus beruht auf einer Idee, nach welcher sie strenge durchgeführt ist, auf der Idee, daß Jesus seine Messianität verhüllt habe (vergl. hiezu bes. Holtzmann Einl. 368 ff.). Der Leser soll durch die Thatsachen, die lauter sprechen als Worte, zur Erkenntnis gebracht werden: Er ist's. Nach dieser Idee ist die Geschichte bei Markus aufgebaut. Der Täufer ruft: Er kommt, aber das Gotteswort bei der Taufe ist Jesu eigener Besitz. Die Dämonischen kennen ihn zwar, aber er heißt sie wiederholt schweigen. Jesus verbietet den Geheilten, ihn bekannt zu machen. So geht ein Fragen und Ahnen durch die Volksmassen, und durch die Jünger, bis, unmittelbar

vor seinem Tode, bevor er zur letzten Reise aufbricht, der Hauptjünger das erlösende Wort ausspricht: du bist's. Eine großartige dramatische Durchführung der Idee! Aber verläuft die Geschichte in Ideen, ohne Sprünge? Ist gerade dieser Verlauf historisch wahrscheinlich? Auf diese Frage wird die Untersuchung eine Antwort geben.

Zweitens. Wir vergleichen die Matthäus und Markus gemeinsamen Stücke. (Synopt. Tafel, Holtzmann Einleitung 376.) Es ergiebt sich, daß die Anordnung von Matthäus und Markus im allgemeinen übereinstimmt. Ist es nun nicht möglich, daß Matthäus das Urbild ist? Wenn a = b, kann nicht auch b = a sein? Dies gilt, wenn sich die Abweichungen des Markus von Matthäus durch bestimmte Gründe motivieren lassen. Auch auf diesen Punkt werden wir des öftern eintreten.

Mark. 1, 14—45 hat als Parallele bei Matth. 4, 12 bis 8, 1—4. Entscheidend sind:

1. die Frage nach der Bergrede. (Ist sie von Markus ausgelassen, oder von Matthäus in den Markusplan eingefügt), ferner:
2. Matthäus 4, 23—25, und
3. Markus 1, 15 in Vergl. mit Matthäus 4, 17.
4. Markus 1, 29—45.

1. Die Bergrede.

Von Matthäus sagt man, er habe 4, 23—25 nach Mark. 1, 39 ausgearbeitet, um die Bergrede historisch mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen, den Zulauf der Massen zu motivieren und ein großartiges Publikum zu gewinnen (Holtzmann Hd.-Komm. 80). Umgekehrt weist Holsten darauf hin, daß Mark. 1, 21 ff. die Bergrede voraussetze. In der That steht Mark. V. 22 bei Matthäus am Schluß der Bergrede. Es enthält dieses Urteil der Hörer eine Aussage über Jesu Lehre, die wir aus dem, was Markus erzählt, nicht begreifen. Nun teilt Markus mit, Jesus habe an diesem Sabbath in der Synagoge zu Kapernaum „gelehrt", und zwar unterscheidet Markus dies Lehren Jesu deutlich von dem *κηρύσσειν* des Evangeliums in V. 15. Markus weiß also, daß Jesus mit der Evangeliumspredigt begonnen hat, und daß er nach der Berufung der Jünger in der Synagoge gelehrt hat, und daß diese Lehre Jesu die Bewunderung der Zuhörer erregt. Im ersten Kapitel redet er nur

von dem κηρύσσειν Jesu V. 38. 39, im Abschnitt 21—28 aber beständig von dem Lehren und der Lehre. So muß Markus Kenntnis haben von einer bestimmten Lehrrede, welche in die allererste Zeit Jesu gefallen ist, und von der die Zuhörer den bestimmten Eindruck erhielten: das ist etwas anderes als die Lehre der Pharisäer.

Nun kann man allerdings sagen, Markus wolle ganz allgemein zum Beginn der Wirksamkeit Jesu ein Urteil der Hörer über dieselbe mitteilen, oder gar, Petrus habe mit diesen Worten den Eindruck des Auftretens Jesu im Unterschied von den Schriftgelehrten charakterisiert (Weiß, Meyer-Markus 23 oben), aber warum fühlt sich Markus in V. 23—27 genötigt dies Urteil der Hörer nochmals zu motivieren? Nach V. 23—27 liegt der Unterschied von Jesu Lehre und der Lehre der Schriftgelehrten gar nicht im Inhalt der Worte Jesu, sondern in ihrer Verbindung mit der Machtwirkung, der ἐξουσία über die Dämonen. Man sieht, Markus hat etwas ausgelassen, das diese Worte hätte motivieren können, darum fügt er ein Heilwunder nachträglich bei, welches die Art der neuen Lehre κατ' ἐξουσίαν begründet. Während in dem ersten Evangelium die Bedeutung Jesu nicht zum wenigsten in seinen Worten, in seiner Lehre, liegt (28, 19b) — wie dies überhaupt bei der judenchristlichen Gemeinde der Fall war — so kommt für Markus Jesus hauptsächlich als der Thäter in Betracht. Darum treten im zweiten Evangelium die Worte Jesu zurück. Die Apostel sprechen ja auch im Geiste Christi, ihre Worte bildeten die Fortsetzung zu Jesu Wort und waren nicht weniger autoritativ, aber das, was Jesum über die Apostel emporhob, was seine einzigartige unersetzliche Bedeutung ausmacht, das ist die Person und die That Jesu. Das soll der Leser durch den Anblick der That Jesu als geistigen Ertrag gewinnen, daß er über Jesu Person ins klare kommt. Hier haben wir den Übergang zur paulinischen Wertung Christi. Denen aber, die Jesu Begleiter gewesen sind, weiter, der jüdischen Christenheit, stand neben der That Jesu, die auch für ihren Glauben das Centrum bildete, das Wort Jesu im Vordergrund, weil es frei machte vom Wort der Rabbinen. Es ist klar, daß diese Auffassung der ältesten Zeit nahe stand.[1]) Darum steht bei Matthäus die Bergrede am Anfang des Wirkens Jesu,

---

[1]) Vergl. Weizsäcker, apostol. Zeitalter, 384.

während uns Markus den siegreichen Überwinder der Konsequenzen der Sünde, der Besessenheit, der Krankheiten, wie der Sünde selbst vor Augen hält. 1 und 2, 1—12. Darum empfangen die Worte *διδάσκων ὡς ἐξουσίαν ἔχων* ihre Erklärung durch V. 27 *διδαχὴ καινὴ κατ᾽ ἐξουσίαν*: Lehre, illustriert und charakterisiert durch die That, gegenüber der ohnmächtigen Lehre der Schriftgelehrten. Worte hatte der Rabbi auch, die Hilfe in der That kam von Jesus. So hat Markus das Wort, V. 22, das doch sicherlich ursprünglich sich auf den Inhalt der Rede Jesu bezog und nur auf das, für seine Leser auf eine Dämonenaustreibung bezogen.

Es ist hiezu noch folgendes zu bemerken.

Markus bringt den Satz V. 22 noch dreimal, stets in Parallele zu Matthäus. In 6, 2 (parallel zu Matth. 13, 54) und in 11, 18 (parallel zu Matth. 22, 33) bezieht sich das Wort, wie auch in 10, 26, lediglich auf die Lehre, so daß die Verbindung von 1, 22 mit 1, 23—27 als nicht ursprünglich betrachtet werden muß. Doch darf man zugeben, daß diese Verbindung nahe lag, und sich, wenn die Bergrede ausfiel, fast von selbst darbot. *Ἐξουσία* wird oft gebraucht von der Kraft über unreine Geister, Matth. 10, 1; Mark. 3, 15; 6, 7; Luk. 9, 1 u. a. Immerhin war diese *ἐξουσία* nicht das neue an der *διδαχή* Jesu gewesen, da sie die jüdischen Exorcisten auch besaßen Matth. 12, 27; Luk. 9, 49. Diese Stelle läßt Markus freilich aus.

Mark. V. 32 sagt aus, Jesus habe erst nach Sonnenuntergang geheilt, also erst nach Sabbathschluß. Als er es nach 3, 2 am Sabbath selbst thut, entsteht ein Konflikt. Warum entsteht der Konflikt nicht schon nach 1, 27?

Weiter ist auffällig, daß sich einzelne Bruchstücke dieser Erzählung anderwärts vorfinden. Die Worte *τί ἡμῖν καὶ σοί* stehen Matth. 8, 29, auch das Folgende ist synonym, sogar der Plural *ἡμῖν, ἡμᾶς, οἴδαμεν* ist stehen geblieben, ohne daß er wie Mark. 5, 9 motiviert wäre. Vergl. ferner Mark. V. 25. 26 mit 9, 25. 26ª, wo diese Worte ebenfalls Zusätze der gleichen Hand über den Matthäustext hinaus sind. Das alles beweist, daß nicht die Bergrede eine Einschiebung in den ursprünglichen Text ist, sondern daß diese Erzählung von der Heilung eines Dämonischen, von der Markus als in Kapernaum geschehen von Petrus Kunde haben konnte, hier eingeschoben worden ist, als Ersatz der ausgefallenen Bergrede und zur Motivierung von V. 22.

Wenn ich zu ähnlichen Resultaten gekommen bin, wie Holsten, so muß ich doch betonen, daß ich seiner Begründung nur teilweise zustimme. Es mag sein, daß Markus einzelne Worte der Bergrede für seine heidenchristlichen Leser nicht für passend hielt, z. B. 5, 17; immerhin ist von einer feindseligen Tendenz nicht die Rede. Die oben mitgeteilten Bemerkungen über den Zweck des zweiten Evangeliums motivieren den Ausfall der Rede zur Genüge. Markus teilt keine Lehrrede an das Volk mit. Die Reden, die er giebt, sind entweder für den Jüngerkreis berechnet, also für die Gemeinde, 6, 8—11; 8, 31; 9, 35 ff.; 13, oder es sind Gleichnisreden, die das Volk nicht verstehen sollte, oder endlich sie sind Kampfesreden, die nicht unter den Begriff der Lehrthätigkeit, sondern den des kämpfenden Handelns, der Überwindung des Feindes subsumiert werden müssen. Die Reden Jesu bei Matth. nehmen überall Bezug auf specifisch jüdische Sünden; sie zeigen uns, wie Jesus am Volk arbeitete, und es mit Ernst und Liebe gewinnen wollte, damit der Leser erkenne, daß die Verantwortung für die Verwerfung Israels auf Israel zurückfällt. Für die heidenchristlichen Gemeinden hielt Markus diese Reden nicht notwendig.

2. Matth. 4, 23—25

ist, wie Holtzmann richtig sagt (Hd.-Komm. 79), eine summarische ins allgemeine gehende Berichterstattung über Jesu messianische Thätigkeit. Die drei charakteristischen Begriffe sind: *διδάσκειν*, *κηρύσσειν*, *θεραπεύειν*. Es ist ein dreifaches Wirken Jesu, kein bloß doppeltes (gegen Holtzmann 79, Weiß, Matth. 126), *κηρύσσειν* specifiziert nicht das *διδάσκειν*, beide Begriffe sind durch *καὶ* koordiniert. *Διδάσκειν* ist das lehrhafte Wirken, anfänglich in der Schule, *κηρύσσειν* geht auf die Reichspredigt, auf die specifisch messianische Verkündigung. Dieselbe Dreiteilung haben wir auch Matth. 9, 35, und in der apostolischen Praxis. *Κηρύσσειν* wird überall scharf von *διδάσκειν* getrennt, es ist analog dem *εὐαγγελίζεσθαι* (vergl. Cremer 493). Die Stellen Act. 8, 5; 9, 20; 10, 43; 19, 13; Röm. 10, 8; 1. Kor. 1, 23; 15, 11. 12; 2. Kor. 1, 19; 4, 5; 11, 4; Gal. 2, 2; Phil. 1, 15; Kol. 1, 23; 1. Theff. 2, 9; 1. Tim. 3, 16; 1. Petr. 3, 19 lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Inhalt des *κήρυγμα* Jesus Christus, resp. das Reich Gottes, das Evangelium, nicht Lehre, sondern Geschichte, gewesen ist (vergl. 1. Kor. 15, 11

u. 1—8.) Das Ziel des Kerygma ist der Glaube. Act. 10, 42. 43; Röm. 10, 8. 14; 1. Kor. 15, 11; Act. 9, 20 und Mark. 1, 7 *ἐκήρυσσε λέγων* und 1, 14. 15. So verbinden auch die Synoptiker *κηρύσσειν* mit *βασιλεία* oder *εὐαγγέλιον*, Matth. 3, 2; 4, 17. 23; 9, 35; 10, 7; 24, 14; 26, 13; Mark. 1, 14; 5, 20; 7, 36; 6, 12; Luk. 8, 1; 9, 2; so auch vom Zeugnis des Geheilten von Jesus Mark. 1, 45.

Ferner ist der Begriff *βασιλεία τ. Θ.* resp. *τῶν οὐρ.* kein griechischer, sondern ein specifisch jüdischer, beruhend auf den Weissagungen der Propheten, ausgeprägt durch die Theologie der Synagoge, lebend im jüdischen Denken und Hoffen (zu Luk. 17, 20 vergl. Cremer 189 gegen Schürer). In den apostolischen Briefen nimmt er nicht mehr die centrale Stellung ein, wie in der Predigt Jesu an Israel, an seine Stelle tritt in den Briefen die Person Jesu. So erklärt 1. Kor. 15, 24. 25 die *βασιλεία* durch den mit *γὰρ* eingeführten Satz: *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν*. Die *βασιλεία Θεοῦ* ist die aktive Herrschaft Gottes, die in Christus zur Realität geworden ist. (Über die religiöse christocentrische Beziehung des Begriffs *βασιλεία* vergl. Ritschl Rechtfertigung III, S. 30 ff., 256 ff.) Der Begriff ist nicht von Jesus geprägt worden, Jesus hat keine neuen Begriffe geprägt, wohl aber jeden Begriff, den er brauchte, mit neuem Inhalt erfüllt. Der Begriff stammte aus der messianischen Hoffnung und Jesus hat ihn auf seine Person bezogen. Mark. 1, 15 war ein deutliches messianisches Selbstzeugnis, auch wenn es im Volke noch nicht nach seiner letzten Konsequenz verstanden wurde. Folgende Stellen beziehen die *βασιλεία Θεοῦ* als die aktive Herrschaft Gottes auf Jesu Person: Matth. 12, 28; 11, 2—6; 16, 19; 22, 2, *ὡμοιώθη ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.*

Auch die Didache Jesu bezieht sich auf das Reich Gottes, 5, 3; 7, 29; aber sie verkündigt nicht die Thatsachen der Gottesgeschichte, sondern sie zieht die lehrhaften, religiösen und ethischen Konsequenzen. So paßt in 5, 19; 7, 29; 15, 9 *κηρύσσειν* nicht. Ebenso unterscheidet sich die Lehre des Täufers Matth. 22, 16 von seinem Kerygma, Mark. 1, 7. In *διδαχὴ Ἰησοῦ* ist Jesus genit subj., resp. auctoris, in Kerygma Jesu ist Jesu genit obj. des Inhaltes.

Markus unterscheidet nicht so scharf die beiden Begriffe, vergl. 3, 15 mit 6, 13. Wo Matthäus einfach *λαλεῖν* schreibt, hat

Markus διδάσκειν 4, 1. 2; 8, 31 (statt δεικνύειν — Matthäus hätte hier nicht διδάσκειν gesagt) 9, 31; 11, 17. (11, 35 aus Matth. 22, 33). Bei Matthäus hat Jesus neben seinem Kerygma auch die lehrhafte Thätigkeit des Rabbi ausgeübt, als welcher er oft betrachtet wurde. Bei Markus ist beides verschmolzen, vergl. 12, 35—38; 6, 30; 3, 15. Erinnert man sich an die Angabe des Papias, Petrus habe λεχθέντα und πραχθέντα zu seinen „διδασκαλίας" zusammengestellt, so wird uns der Sprachgebrauch des Markus verständlich. Und weil ihm διδάσκειν und κηρύσσειν synonym ist, schrieb er in 1, 39 nur κηρύσσων. Man kann den auf genauem Verständnis des Wirkens Jesu beruhenden Prolog Matth. 4, 23—25 schlechterdings nicht aus Markus ableiten.

Weiß (Matth. 127) läßt Matthäus hier sprachlich von Markus bedingt sein. So nimmt er die Ausdrücke κακῶς ἔχοντας und ποικίλαις νόσοις für Markus in Beschlag. Aber ποίκιλος beweist nichts, es ist hapaxlegomenon. κακῶς ἔχειν hat Matthäus viermal; in Verbindung mit psychischer Krankheit ist es dem Matthäus geradezu eigen. 15, 22; 17, 15. Von sprachlicher Abhängigkeit ist da keine Rede. Die von Weiß angezogenen Stellen Mark. 1, 32. 34; 3, 8 beweisen ebenso gut das Gegenteil, daß Markus diesen Prolog zur Bergrede benützt hat, allerdings als denkender Bearbeiter, der die einzelnen Angaben dahin verteilt, wo sie sachlich hingehören. Endlich giebt er selber zu, daß nicht alle Ausdrücke aus Markus stammen, daß z. B. βασάνοις συνεχ. und σεληνιαζομένους der apostolischen Quelle angehören.

Das Stück Matth. 4, 23—25, durchaus einheitlich, giebt einen kurzen Überblick über Jesu Wirken und Heilen, über die Ausdehnung seiner Wirksamkeit, über seinen Erfolg, gerade wie als Parallele hiezu die Bergrede einen Überblick über seine Lehre giebt. Die einzelnen Elemente historisch auf bestimmte Tage festlegen zu wollen, ist ebenso nutzlos, wie aus der Bergrede die wirklich gehaltenen Reden zu konstruieren. Vergl. Haupt, Stud. Krit. 1884, 24 ff.

3. Mark. 1, 15.

Matthäus 4, 17 stimmt mit 3, 2. Dies bestimmt die meisten Ausleger in Markus die ursprünglichere genauere Reproduktion zu sehen, „da es trotz Keim sehr unwahrscheinlich sei, daß Jesus

mit derselben Bußpredigt aufgetreten sei wie der Täufer" (Weiß, Matth. 124). Gewiß, die Gnome, wie sie Markus mitteilt, giebt die christliche Reichspredigt: Die Zeit ist erfüllt (Gal. 4, 4), das Reich Gottes ist da, Buße, Glaube, Evangelium! (Holtzmann, Hd.-Komm. 71). Aber, ist Markus hier nicht augenscheinlich von der Predigt in der Gemeinde beeinflußt, hat Jesus wohl von Anfang an gerade in den Begriffen gepredigt, wie sie die Apostel später brauchten? Auch das vierte Evangelium sagt aus, daß Jesus zuerst die Thätigkeit des Täufers fortsetzte 3, 22; 4, 2. Übrigens ist die Formel *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, so gewiß sie die Absicht Jesu zutreffend definiert, doch als Formel in seinem Munde schwer denkbar, denn *εὐαγγέλιον* ist ein Werturteil über die Botschaft von Christus, entstanden in der Gemeinde, nachdem ihr das ganze Leben Jesu vorlag und der Effekt dieses Lebens ihr klar geworden war. So kann der Verfasser eines Evangeliums vom Evangelium reden, wenn er den Inhalt der Predigt Jesu zusammenfaßt, Matth. 4, 23; 9, 35; Mark. 1, 1. Im Munde Jesu kommt das Wort bei Lukas und Johannes nie vor, bei Matthäus zweimal in einer gleichlautenden Stelle in der letzten Zeit seines Lebens 26, 13; 24, 14;[1]) bei Markus aber fünfmal. Mark. 10, 29 und 8, 35 ist ein über Matthäus hinausgehender Zusatz, 13, 10 und 14, 9 stammt aus Matthäus, und 16, 15 gehört dem recipierten Schluß an. Zur Verbindung der Begriffe *πίστις, πιστεύειν* mit *εὐαγγέλιον* vergl. Phil. 1, 27; Gal. 1, 23; 1. Thess. 3, 6. Die Markusstelle trägt so sehr den Stempel der apostolischen Bildung, daß sie der Matthäusstelle gegenüber unmöglich ursprünglich sein kann. Holtzmann (v. oben) nennt den Satz ein vom Evangelisten gebildetes Summarium der Predigt Jesu. Vergl. ferner Schlatter, der Glaube 1885 S. 118, S. 554 und 556 557 über *πιστεύειν ἐν* zu Holtzmann 71. Cremer 30.

Anhang. Diese drei Punkte fallen als entscheidend ins Gewicht in der Bestimmung des Verhältnisses der beiden Evangelisten. Es müssen aber noch einige dunkle Punkte aufgeklärt werden. So Matth. 4, 12 und Mark. 1, 14, vergl. Holtzmann 70. Entweder hat Markus diese Angaben Matth. 4, 12; 14, 1 und 13, die auffallend sind, einfach korrigiert, wie in manchem

---

[1]) Vergl. das später zu diesen Stellen Gesagte.

Falle wahrscheinlich ist, oder aber Markus bietet uns den ältern Text dar. Dabei wird jedoch schwer begreiflich, warum Matthäus die klare deutliche Angabe des Markus verworfen haben soll, wenn sie ihm vorlag. Da der Täufer auf Machärus gefangen gesetzt worden ist, ist der Rückzug Jesu in das der Aufmerksamkeit des Antipas momentan ferner liegende Galiläa keineswegs unwahrscheinlich. Auch nach 14, 13 entweicht Jesus vor Herodes an einen einsamen Ort nicht jenseits des Jordans, sondern in Galiläa, wie aus V. 22 hervorgeht.

Was die Ortsangaben anbetrifft, so ist die Darstellung des Matthäus entschieden zuverlässiger. Matthäus läßt Jesus über Nazareth nach Kapernaum kommen, was durch Lukas bestätigt wird. Markus folgt diesem Bericht, ohne Nazareth zu nennen, immerhin ging Jesus nach V. 14 zuerst ins Innere von Galiläa, nachher dem See entlang nach Kapernaum. Auch nach dem Markusbericht muß vorausgesetzt werden, daß Jesus die Jünger, die er berief, kannte, sei es, daß man Joh. 1, sei es, daß man Matth. 4, 13 beizieht, denn einem unbekannten Manne folgt niemand auf den bloßen Ruf δεῦτε ὀπίσω μου nach. Die Darstellung des Markus setzt den Matthäus-Bericht voraus. Die Hinzufügung Mark. V. 20 μετὰ τῶν μισθωτῶν läßt den Entschluß der Jünger menschlich begreiflich und auch ethisch gerechtfertigt erscheinen; sie ließen den Vater doch nicht allein.

4. Mark. 1, 29—45.

Die Heilung der Fieberkranken 1, 29—31 schließt sich eng an Matthäus an. Die in solchen Erzählungen bei Markus sonst hervortretende epische Breite fehlt gänzlich. In V. 29 weicht Markus von Matthäus ab, Johannes und Jakobus kommen mit in das Haus, welches dem Simon und Andreas gehört. Die vier Jünger, die er eben erwählt, folgen Jesus nach. Sie machen Jesus auf die Kranke aufmerksam, und erst darauf heilt er sie. Aus diesen kurzen Versen kann man natürlich keine Entscheidung gewinnen, wer der Korrektor ist, auch nicht ob die Heilung im väterlichen Haus des Petrus und Andreas, wo die Schwiegermutter des Petrus wohnte (Mark. vergl. Holtzmann 77), oder ob sie im Haus des Petrus erfolgt ist, der bei seiner Schwiegermutter wohnte.

Im folgenden setzt Markus bei ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος. Die Gries-

bachsche Addition von Matthäus und Lukas durch Markus ist unhaltbar; da es aber ebenso unwahrscheinlich ist, daß Matthäus und Lukas sich in die reiche Fülle des Ausdrucks von Markus teilten, so bleibt die einfachste Erklärung die, daß Markus zum Matthäusstück ὀψίας γενομένης — dessen Dasein bei Markus man nur dadurch motivieren kann, daß es in der Quelle stand — noch beifügte ὅτε ἔδυ . . . des Sabbathes wegen. Lukas fand mit Recht den einen Ausdruck überflüssig und strich sehr verständig das unnötige ὀψίας γενομένης.

Mark. V. 33 blickt auf Matth. 13, 18[a]; 18[b] braucht Mark. in 4, 35.

Die Flucht Jesu in die Wüste 35—39 fehlt bei Matthäus, allerdings bietet 8, 14—18 insofern eine Parallele, als dort die Flucht Jesu nach den Heilungen in Kapernaum erfolgt V. 18. Die Art und Weise, wie hier Petrus hervortritt, zeigt, woher der Bericht stammt. Weiß (Meyer, Mark. 29, Anm. 2) schließt aus V. 38, daß, entgegen der Aussage des Matthäus, Jesus nicht in Kapernaum gewohnt habe, allein V. 38 motiviert ausdrücklich, weshalb Jesus sich nicht allein Kapernaum widmen will, und beschreibt dies als ein für die Jünger auffallendes Verfahren. Der Vers setzt somit ebenfalls voraus, daß er in Kapernaum seinen Wohnsitz genommen hatte.

Daß der Schluß 40—45 die Heilung des Aussätzigen, in seinem jetzigen Textbestand sekundär ist, wird fast allgemein angenommen (vergl. Meyer-Luk. 373, ebenso 369, 370 Anm. 2 — ferner Simons 29). Auffallend ist hier die sprachliche Abhängigkeit. ἐκτείνειν τὴν χεῖρα hat Matthäus fünfmal, Markus zweimal in Parallelen zu Matthäus. ὅρα (ὁρᾶτε) hat Matthäus fünfmal, Markus zweimal in Parallele zu Matthäus, προσφέρειν vom Opfer, הקריב Matthäus zweimal, Markus nur hier, καθαρίζειν bei Matthäus dreimal, bei Markus nur in Matthäusparallelen. Markus läßt κύριε weg, weil er das Wort κύριος von Gott gebraucht (Röm. 1, 1—4), und er es zur Kenose Christi rechnet, daß er für seine Erdenzeit nicht κύριος ist. In V. 41 entspricht σπλαγχνισθείς dem Stil des Markus. Ist der Grundstock sichtbarlich dem Matthäus angehörend, so erkennt man in den Abweichungen und den Zusätzen die Hand des Markus. So ist auch V. 43 ein Zusatz, welcher das Verbot Matth. 8, 4 verschärft, während V. 45 die Erfolglosigkeit dieses Versuches

drastisch darthut. Die Örtlichkeit ist überall unbestimmt. Markus hat gar keine Angabe, Matthäus sagt, unterwegs vom Gebirge nach Kapernaum, Lukas in einer Stadt, was nach Holtzmann 81 die Angabe der Quelle sein soll. Beweisen läßt es sich natürlich nicht.

III. Fortschritte und Siege.

Mark. 2, 1—22; 4, 35; 5, 43.

1.

Der Plan des Matthäus

liegt dieser Anordnung zu Grunde. Die betreffende Matthäus-Parallele umfaßt Kap. 8 und 9, und zeichnet sich namentlich durch das Zurücktreten der Konflikte aus. Auch die Interpellation der Johannes-Jünger wird in durchaus freundlichem, Joh. 3, 22—36 entsprechendem Sinne erledigt. Jesus wirkt ungestört, er hat des Volkes Herz gewonnen, 9, 8. 33. 37. Allerdings sind die Gegensätze schon vorhanden, die später zur akuten Krisis führen (8, 34), aber der Widerspruch wagt sich noch nicht laut hervor, 9, 3. 4 oder richtet sich in schüchterner Weise an die Jünger 9, 11. Gegen Ende des Abschnittes erfolgt ein Angriff der Pharisäer, doch nicht direkt, sondern in der Form eines verleumderischen Gerüchtes, welches sie unter dem Volk verbreiten. 9, 34. Jesus selbst ist hoffnungsvoll, die Ernte ist groß, es fehlt einzig an Arbeitern. Dies bildet den Übergang zur Aussendung der Jünger, 10, welche die große Ernte in Israel einheimsen dürfen. Joh. 4. Es handelt sich somit keineswegs um einen künstlichen Wunderkatalog, in dem in roher Weise Beispiele von allen Arten und Wundern aufgehäuft wären, sondern um eine überlegte helle Schilderung des Siegeszuges Jesu durch Galiläa. Mag man das Einzelne chronologisch anders datieren, das Ganze ist ein lebenswahres Bild von Jesu Wirken, wie er als Bräutigam bei den Hochzeitsleuten ist.

Die meisten Bearbeiter legen dem Matthäus den Plan des Markus zu Grunde, und, da der Text des Markus vielfach sekundär ist, sehen sie in Matthäus den durch die Logia erweiterten Urmarkus (vergl. Stockmeyer, Meili's theol. Zeitschrift 1884, S. 128). Diese Hypothese ist sehr bequem. Was Matthäus über Markus

hinaus hat, das schiebt man, wenn es sich gar nicht der Logiaquelle zuweisen läßt (wie z. B. Matth. 8, 8—13), dem Urmarkus zu; wiederum, wo der kanon. Markus den Matthäustext sichtbar erweitert hat, da heißt es, Markus habe den Urmarkus erweitert und der Urmarkus sei die eine Quelle des Matthäus. Es ist derselbe Vorgang, der zur sog. LQ Hypothese geführt hat. Wenn man die Variationen des Textes nicht erklären kann, so schiebt man das Rätsel um eine Stufe nach rückwärts, auf eine hypothetische Quelle. Es ist aber klar, daß dadurch die Entstehung eines Textes nicht verständlicher wird.[1]) Wenn z. B. der Urmarkustext nur noch im kanon. Matthäus und Lukas enthalten, sonst aber verschwunden ist, daneben aber ein kanon. Markustext existiert, der sekundär ist, so ist eben faktisch die Priorität unsres Markus aufgegeben, auch wenn die Urquelle noch den Namen Markus trägt. Man rechtfertigt dies damit, daß dieser Urmarkus in Bezug auf Plan und Umfang des Stoffes ungefähr dem Markus-Evangelium entsprochen habe; die einzelnen Urmarkushypothesen gehen jedoch weit auseinander. Vergl. z. B. die Theorien von Wilke, Scholten, Joh. Weiß (im Meyer-Komm.), Weizsäcker (Untersuchungen) und Holtzmann (synopt. Ev. 1863, erheblich modifiziert in der Einleitung 357 oben, und im Hand-Kommentar von 1889). Aber auch das gelingt nicht immer, den Markus-Plan im Matth.-Evangelium nachzuweisen, „gesteht doch sogar Stockmeyer (oben 128) zu, daß man den Markus in der ersten Hälfte des Matthäus kaum wieder erkenne, so sehr sei Matthäus durcheinandergewürfelt.“ Dafür erkennt man bei Markus den Plan des Matthäus wieder.

Matthäus.	Markus.
4, 12 Rückkehr nach Galiläa.	1, 14.
4, 17 Reichspredigt.	1, 15.
4, 18—22 Berufung der Jünger.	1, 16—20.
5—7 Bergrede.	1, 21 Rede in der Synagoge v. K.
7, 28. 29 Erfolg der Rede.	1, 22.
	1, 23—27 nachtr. Motivierung.
8, 2—4 Aussätziger.	1, 40—45 v. Mark. versetzt.
8, 5—13.	fehlt.
8, 14—15 Schwiegermutter P.	1, 29—31.
8, 16—17 Heilungen.	1, 32—34.

[1]) Vergl. Oser, Archemoros. 102 ff.

Matthäus.	Markus.
8, 18 Flucht Jesu.	1, 35.
8, 19—22	fehlt.
8, 23—27 Seefahrt.	später.
8, 28—34 im Gerasenerland.	später.
9, 1 Rückkehr nach Kapernaum.	2, 1.
9, 2—8 der Paralytische.	2, 2—12.
9, 9—13 der Zöllner.	2, 13—17.
9, 14—17 der Johannesjünger.	2, 18—22.
9, 18—26 Jairus.	später.
9, 27—34 Heilungen.	später. 7, 32—37; 8, 22—26.
9, 35 Lehr- u. Heilswirksamkeit.	3, 7—12.
10, Jüngerkatalog.	3, 13.

Abgesehen von dem, was fehlt, kommt die Matthäus-Anordnung zum Vorschein, wenn man nämlich bedenkt, daß die von Markus aus dieser Anordnung herausgehobenen Stücke genau in derselben Ordnung unter sich verbleiben: Seefahrt, Besessene, Jairus in einem Komplex, und daß dieser Komplex ein ursprünglich zusammengehörendes Stück Mark. 4, 1—34 und 6, 1—6 zerreißt, vergl. Matth. 13.

2.

Die Heilung des Paralytischen.

Mark. 2, 1—12; Matth. 9, 1—8; Luk. 5, 16—26.

Was das litterarische Problem anbetrifft, so fragt es sich in diesem Abschnitt, ob Matthäus eine Kürzung des inhaltsreichen Markustextes darstelle, (Holtzmann, Handkommentar S. 2. 83, Simons 32) oder ob der Matthäustext die ursprüngliche, Markus die erweiterte Relation darbiete (so Weiß, Markus-Evangelium 75 ff., 79 ff., Feine 489 ff.). Nach Weiß hat das Stück in der apostolischen Quelle gestanden, und ist von Matthäus treuer wiedergegeben worden, wobei Matthäus aber auch den kanon. Markus in der Lokalangabe benutzt haben soll.

Die stilistischen Erweiterungen des Markus sind folgende:

1. Matth. V. 2. *προσέφερον* = Mark. 3 *φέροντες πρὸς αὐτὸν.*
2. Mark. V. 3. *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσ.*

3. Mark. 6. ἐκεῖ καθήμενοι.
4. Matth. V. 3. ἐν αὐτοῖς = Mark. 6 ἐν καρδ. αὐτῶν.
5. Matth. 3. οὗτος βλασφημ. = Mark. V. 7 τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ.
6. Matth. 4. καὶ ἰδὼν = Mark. V. 8 καὶ εὐθέως ἐπιγνὼς ἐν πνεύμ.
7. Matth. 4. τὰς ἐνθυμήσεις = Mark. V. 8 ὅτι οὕτως διαλογίζοντα ἐν ἑαυτοῖς.
8. Matth. 5. εἰπεῖν = Mark. V. 9 εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ.
9. Matth. 6. ἔγειρε καὶ περιπάτει = Mark. V. 9 ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε.
10. Matth. V. 6. ἐγερθεὶς = Mark. V. 11 σοὶ λέγω, ἔγειρε.
11. Matth. V. 7 = Mark. V. 12 stilistisch erweitert.

Scholten, der die litterarischen Probleme der synoptischen Texte mit großer Genauigkeit untersucht hat, erklärt einzelne der obigen Differenzen als Kürzungen des Matthäus, vergl. S. 105 ff., 92. 131. 138. Auf den ersten Blick scheint Scholten recht zu haben, „Matthäus scheint überall die Pleonasmen im Ausdruck des Markus vermieden zu haben,“ aber wenn man die beiden Texte genau vergleicht, so ergiebt sich, daß die Erweiterungen des Markus nicht lediglich Pleonasmen sind, sondern wohl überlegte Zusätze. Z. B. bei προσέφερον ist das Subjekt unbestimmt gelassen, der Zusatz Nr. 2 sagt, um wen es sich handle. Matthäus V. 3 erwähnt die Schriftgelehrten, Markus notiert: sie waren da (Zusatz 3). Ἐν ἑαυτοῖς wird verdeutlicht durch ἐν καρδ. αὐτῶν (Nr. 4), damit man nicht glaube, sie hätten unter sich das ausgesprochen, so auch in Nr. 7, ebenso verdeutlicht Mark. V. 8 bei Matth. V. 4 καὶ ἰδών. Ich kann nicht annehmen, daß Matthäus diesen klaren Ausdruck zu Gunsten des zweideutigen καὶ ἰδὼν aufgegeben hätte, wenn er ihm vorgelegen hätte. V. 11 und 12 bei Markus verstärken den Eindruck beim Leser durch die episch breite Schilderung der eingetretenen Heilung. Entgegen der Bemerkung Scholtens S. 138 legen es gerade diese Detailzüge nahe, in diesen Zusätzen des Markus zum knappen Matthäustext den Einfluß andrer Augenzeugen zu sehen, mit denen Markus in Gemeinschaft stand. Rein stilistisch und daher belanglos sind die Änderungen Nr. 1. 5. 8. 10 und 11.

Inhaltlich fallen hauptsächlich zwei Punkte in Betracht, a) der Glaubensbegriff, b) die Kontroverse mit den Schriftgelehrten.

a) Beide Evangelisten legen das Hauptgewicht auf den Glauben, und dieser ist für ihn Jesus Motiv, die Sündenvergebung auszusprechen (Schlatter, Glaube 111—164, bes. 137). Man hat das Matthäus-Evangelium oft als judaistisch bezeichnet. Denkt man bei diesem Begriff an die nationale Eigenart, so ist die Bezeichnung richtig. Es ist für Juden geschrieben, die Christus lieb haben, oder zu ihm geführt werden sollen. Versteht man aber darunter das, was Luther „judenzen" nennt, einen gesetzlichen Standpunkt, so trifft die Bezeichnung entschieden nicht zu. Matthäus verknüpft den Glauben eben so sicher und unbedingt mit der Gabe Christi, wie Paulus. Die Differenzen zwischen Paulus und Matthäus liegen nicht in der Schätzung des Glaubens, sondern in der Darstellung der dem Glaubenden gegebnen Gnadengabe. Was hier 9, 2 ausgesprochen ist, ist die Sündenvergebung durch den Glauben. Diese behandelt Matthäus nicht unmittelbar identisch mit der Rechtfertigung. Diese Identifizierung ist dem Paulus eigen, daraus ergiebt sich dann eine andere Stellung zum Gesetz. Wie die Differenzen der Evangelien genau umschrieben werden müssen, so muß auch das Gemeinsame hervorgehoben sein.

Wie stark die Schätzung des Glaubens ist, beweist die stellvertretende Wirkung der πίστις bei b e i d e n Evangelisten, Matth. V. 2 und noch deutlicher Mark. V. 3—5. Dieser Gedanke kommt in der Dogmatik wenig zur Geltung, in welcher der Glaube es zumeist mit dem eignen Ich zu thun hat. So erhält der Glaubensbegriff eine individualistische Färbung, und es wird seine Verbindung mit der Liebe gelockert. Die Natur der Liebe ist stellvertretend, und der Glaube muß etwas von dieser Natur der Liebe an sich tragen. Vergl. Jak. 5, 15; Matth. 8, 13; 15, 28; 1. Kor. 15, 29.

Markus verstärkt den Eindruck der Erzählung durch die lebendige Schilderung der Hindernisse, die den Glauben der Männer nicht lähmen können. Eine principielle Differenz zwischen den Evangelisten ist nicht vorhanden.

b) Auch über die Kontroverse mit den Schriftgelehrten giebt Markus ausführlicher Auskunft, V. 7. Die Begründung des Vorwurfs der Lästerung ist nicht Matth. V. 3 weggefallen (Holtzmann, Komm. 84), sie ist vielmehr Mark. 7 hinzugesetzt; denn Matthäus, der für jüdische Christen schreibt, braucht den Vorwurf der Schriftgelehrten nicht mehr zu begründen; das verstand jeder

Leser ohne weiteres, wohl aber mußte es einem heidenchristlichen Leser ausdrücklich gesagt werden, daß Jesus nach der Meinung der Schriftgelehrten und auch nach der Schrift Ex. 34, 7; Jes. 43, 25 in die Machtsphäre Gottes eingegriffen habe. Auch liegt in diesem Zusatz des Markus eine Absicht, den christologischen Gedanken zu wecken. Markus vermeidet ja jedes Selbstzeugnis, aber er wählt die Worte so, daß das Bekenntnis zu Christo dem Leser auf die Zunge gelegt wird. Wenn nur Gott Sünden vergeben kann, und Christus es thatsächlich auch thut, so . . . der Schluß ergiebt sich von selbst.

Damit hängt zusammen, daß Markus das πονηρὰ Matth. 4^b in τοιαῦτα (ταῦτα) verwandelt. Er kann die Frage der Gegner gar nicht als böse bezeichnen, im Gegenteil, ihre Erwägung ist verständig und begreiflich. Der Satz V. 7 besteht zu Recht. Die Sündenvergebung ist Gottes Sache, und Jesus geht auf diesen Gedanken ein, indem er durch die Heilung des Kranken seine ἐξουσία zur Sündenvergebung beweist, V. 10 und 11. Was ist leichter? So etwas sagen kann jeder, weil der Effekt nicht kontrolliert werden kann, aber sagen „stehe auf und wandle", daran kann jeder erkennen, ob die Macht vorhanden ist, oder ob das Wort leeres Wort bleibt (vergl. Holtzmann 85). Darum ist die Heilung die Garantie für die wirklich vollzogene Sündenvergebung. Daß der Leser durch diese Veränderungen der Erzählung bei Markus auf den eigentlichen Zweck der Erzählung stoßen muß, ist klar; denn das bildet bei Markus das Thema: Wer kann Sünden vergeben, außer der einige Gott? Eine Parallele hiezu bildet Mark. 10, 18^b. Es ist nicht ganz von ungefähr, daß bei Matthäus und Markus der Begriff υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hier zum erstenmal auftritt.[1]) Warum gerade hier wird aus Matth. V. 8 klar.

Allerdings ist die Auslegung dieses Satzes streitig. Wundern sich die Leute darüber, daß ἀνθρώποις δέδοται ἐξουσία, die Sündenvergebung zu erteilen, oder zu erhalten, daß ein υἱὸς τ. ἀνθρ., also ein Mensch (Holtzmann 84 Anm.) Sünden vergeben

[1]) Matthäus nennt den Begriff in einer Gnome bereits 8, 20. In der „Geschichte" mit Begründung tritt er hier auf, vergl. hierzu Barth, die Heilung des Gichtbrüchigen 14.

darf, oder daß die ἄνθρωποι diese Gabe empfangen dürfen? Weiß (Meyer, Matth. 180) kommt schließlich auf diese letztere Deutung, die in der That näher liegt. Beides, was die Menge gesehen hat, die Sündenvergebung und die Heilung, als Thatbeweise der ἐξουσία, versetzt sie in das freudige Entsetzen. Immerhin ist auch die andre Deutung, auf Grund der Kombination Matth. 6 und 8, zu beachten, die Menge freut sich, daß nun einem Menschensohn, und damit dem Menschengeschlecht diese ἐξουσία, Sünden zu vergeben und Kranke zu heilen, gegeben ist. Das Richtige wird sein, beide Deutungen zu verbinden. Erhalten kann die Menschheit diese Gabe nur dadurch, daß ein Mensch sie ihr vermittelt. Sündenvergebung erhalten wir stets durch Menschen (nicht von Menschen) sei es persönlich kraft der Schlüsselgewalt eines andern, sei es in der Gemeinde durch das Evangelium. Also ist die ἐξουσία diese Gabe zu erhalten dadurch begründet, daß die ἐξουσία, die Gabe zu erteilen, den Menschen gegeben ist. Sicher haben die Zuschauer Jesu sich selbst ihr Entsetzen nicht in dieser Weise begrifflich analysiert; wir aber haben die Aufgabe, den Satz des Evangelisten uns klar zu machen.

Wie ist nun Matth. V. 6 zu verstehen? Will Jesus diese ἐξουσία auf seine Persönlichkeit beschränken, in dem Sinne, daß er als Einziger und für alle Zeiten alleiniger Mandatar Gottes die Sündenvergebung erteilt? So Weiß, (Meyer, Matth. 179, Leben Jesu 498, Markus-Evangelium 81) Godet, Lukas 1, 271. Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. der Menschensohn κατ᾽ ἐξ. ist allerdings Jesus, aber auch der andre Gedanke muß erwogen sein, daß Jesus die Sündenvergebung den Menschen wahren und ihnen die Macht verleihen will, Sünden zu vergeben. Wenn Jesus sich als Menschensohn bezeichnet, so drückt er damit eben seinen Zusammenschluß mit der Menschheit aus (Cremer 847), nicht nur seine unterschiedene Stellung zur Menschheit. Auch die Sündenvergebung ist eine Funktion, die er als Menschensohn, nicht als Gottessohn, ausübt. Jesus hat die Krankenheilung auch nicht als seine Prärogative aufgefaßt, ebenso wenig die Sündenvergebung, Matth. 16, 19; 18, 18; 10, 13; 6, 12. Freilich ist nicht zu vergessen, daß Jesus in Bezug auf sie der erste ist, welchem diese Macht gegeben ward, daß er diese Macht seiner Gemeinde weiter giebt, Matth. 16, 19, mit der Verheißung, daß, was auf Erden gelöst ist (Matth. 9, 6; 16, 19) auch im Himmel los sein soll, endlich

daß diese Macht der Menschen, Sünden zu vergeben, durch seine Person denen vermittelt ist, die er in die Sohnesstellung Gott gegenüber versetzt. So zieht Jesus den Christen in sein Lebenswerk hinein.

Es ist klar, daß damit nicht von einer Aufhebung der Schuldverpflichtung durch einen Menschen geredet wird. Wenn Jesus sagt, die Sünden sind vergeben, so offenbart er den Menschen die Thatsache der Versöhnung resp. der erschienenen Gerechtigkeit Gottes (*δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται* Röm. 1, 16), in seiner Person im Gegensatz zu der *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* 3, 25, und auf Grund dieser Thatsache ist den Menschen die *ἐξουσία* gegeben, auf Erden diese Sündenvergebung zu verkünden. Und darin besteht der Unterschied zwischen Matthäus und Markus, daß bei Markus das Schwergewicht auf dem christologischen, bei Matthäus auf dem soteriologischen Gedanken ruht. Wenn Matthäus die Gedanken der Schriftgelehrten als böse bezeichnet, so will er damit sagen: sie opponieren der erschienenen Gnade Gottes (vergl. 9, 11; Luk. 15 u. a.), das ist Bosheit. Bei Markus ist, wie wir gesehen haben, der Gedankengang ein andrer, mehr theologischer. Er begreift die Entrüstung der Schriftgelehrten, aber er sagt: Jesu kommt die Funktion Gottes zu.[1])

Lukas hat wohl den Matthäus neben dem Markus auch benützt (vergl. Simons 32). Wichtiger ist die Frage, ob Lukas über die Anschauung des Markus hinaus gehe. Das scheint mir nicht der Fall zu sein. In den entscheidenden Punkten, wo Markus von Matthäus differiert, z. B. Mark. V. 4. 7. 12 folgt er dem Markus, ohne sich in Einzelheiten an den Text des Markus zu binden (vergl.: Pharisäer und Schriftgelehrte aus Judäa und

---

[1]) Die Definition, die Holtzmann (84 unten, 85 oben) vom Menschensohn giebt, trifft auf die Anschauung des Markus zu. Das ist ja richtig, daß Christus an die Messiashoffnung der Juden anknüpft und mit diesem Begriff sich als den Messias bezeichnet (Cremer 847 unten), aber immerhin muß mit Cremer das festgehalten werden, daß der Nachdruck in diesem Begriff auf der Seite des Menschen liegt. So ist Holtzmanns Bemerkung richtig, daß dieser Begriff „das Geheimnis der Person Jesu nur andeutete, wenn nicht gar verhüllte.“ Darüber kann man sich aber nicht wundern, daß bei Matthäus der christologische Gedanke noch nicht so entwickelt ist, wie bei Markus, was auch auf diesen Begriff zutrifft. Matthäus zeichnet die erste Zeit sehr genau und richtig.

Jerusalem). Daß er den Markus richtig verstanden hat, beweist er dadurch, daß er das Thema der Erzählung bei Markus expressis verbis hinsetzt: τίς ἐστιν οὗτος. V. 21.

Diese Perikope läßt einen Schluß zu auf die sog. Urmarkus-hypothese. Wenn man sagt, unser kanon. Markus sei eine ausführlichere Bearbeitung eines kürzeren Urmarkus und dieser Urmarkus sei von Matthäus und Lukas benützt worden, so haben wir hier den Beweis, daß Lukas nicht den kürzern Text benutzt hat, sondern den ausführlicheren des Markus. Nun ist nicht anzunehmen, a) daß Lukas sowohl den Urmarkus als auch den Markus benutzt hat, b) daß der Urmarkus bald knapper bald detaillierter gewesen sei, sondern entweder das eine oder das andre. Somit bleibt nur die Annahme übrig, daß Lukas den kanon. Markus als Vorlage benützt und daß die da und dort vorhandenen deutlichen Übereinstimmungen mit dem kanon. Matthäus durch die Annahme der Bekanntschaft des Lukas mit Matthäus erklärt werden müssen. Holtzmann, Einleitung 357 oben 2.

Man beachte endlich, wie V. 12 deutlich den lukanischen Sprachcharakter trägt. Vergl. 1, 12. 65; 7, 16; Act. 2, 43 u. a. Darf man sich wundern, wenn in Logiabestandteilen dasselbe der Fall ist? Wenn Lukas in Perikopen wie hier, wo er zum Teil bis ins kleinste dem Markus folgt (Holtzmann, Komm. 2), die Eigenart seines Stils nicht verleugnet, so braucht man die eigenartige Form mancher dem Matthäus paralleler Gnomen nicht durch die Annahme einer Lukas vorliegenden Logia-Quelle zu erklären.

3.

Die Berufung Levis.

Mark. 2, 13—17; Matth. 9, 9—13; Lukas 5, 27—32.

Der stärkste Beweis für die Priorität des Markus liegt in der Differenz der Eigennamen. Daneben macht Weiß (Mark. 9, 7) im Matthäustext auf das für Markus charakteristische καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον aufmerksam. Auf der andern Seite ist zu beachten, daß Markus den Matthäustext ausführt, und eine Lehrrede einschiebt V. 13, daß er die „Pharisäer“ des Matthäus genauer bestimmt, als „Schriftgelehrte von den Pharisäern,“ wie

auch in der vorhergehenden Geschichte von Schriftgelehrten die Rede war, obschon nicht nur der Schriftgelehrte unter den Pharisäern an dem Verkehr Jesu mit den Zöllnern Anstoß nahm. Endlich hat Markus das die Gnome Jesu zerschneidende Schriftcitat gestrichen (Matth. V. 13). Hätte dem Matthäus der Markustext vorgelegen, so würde er kaum die zusammenhängenden Glieder Mark. V. 17 durch das Schriftcitat getrennt haben.

Nun die Differenz der Eigennamen. Von der Markuspriorität ausgehend wird man sagen dürfen, der Apostelname Matthäus habe den Namen Levi verdrängt (Holtzmann, Komm. 85 ff.), Markus erwähne noch beide Namen, in 2, 13—17 und im Apostelkatalog 3, 18; Matthäus, um Mißverständnisse zu vermeiden, nur noch den einen. Würde es sich nur um diese eine Perikope handeln, so könnte man dieser Erklärung zustimmen, es ist zweifelsohne die einfachste. Aber es entstehen auch hier gewisse Schwierigkeiten. Wir dürfen annehmen, Markus habe gewußt, daß ein von Jesus berufener Zöllner Levi geheißen hat — in Namen und Detailangaben ist Markus meist zuverlässig — aber ist es so ganz sicher, daß Markus diesen Levi mit dem 3, 18 erwähnten Matthäus identifiziert? Man darf nicht sagen, weil seine Bekehrungsgeschichte ausdrücklich erzählt werde, so müsse er dem Kreis der Zwölf angehört haben. Und würde nicht Markus wie 3, 16. 17 es ausdrücklich erwähnen, daß Jesus dem Levi den Namen Matthäus gegeben habe? Ebenso unerklärlich bleibt bei Markus der Zusatz *ὁ τοῦ Ἀλφαίου*. Lukas hat diesen Zusatz gestrichen, das ist wohl die älteste Kritik des Berichts. Auch macht der Lukasbericht den Eindruck, als erzähle Lukas von irgend einem unbekannten (*τελώνης* ohne Artikel) Zöllner, Namens *Λευίς*, nicht aber von einem als Apostel bekannten Manne. Jedenfalls darf man nicht als sicher behaupten, Markus und Lukas hätten den Zöllner Levi mit dem Apostel Matthäus identifiziert. Das kann nur vom ersten Evangelium ausgesagt werden.

Nun kann es manchen Alphäus gegeben haben, so daß die Annahme, Markus habe die beiden, Levi und Jakobus, verwechselt, nicht notwendig ist, aber ob zwei Alphäus-Söhne im Jüngerkreise waren, ist doch eine andre Frage. Wenn wir Markus 2, 13—17 und 3, 18 für sich, abgesehen von allen Paralleltexten, vergleichen, kommen wir zu dem naheliegenden Schluß: Markus erzählt die Bekehrung eines Zöllners Levi Alphäus Sohn, welcher dem Kreis

der Zwölf angehörte, und als Apostel später Jakobus hieß. Dann könnte man auf dem Boden der Markushypothese weiterschließen: Matthäus und Lukas korrigieren den Markus, Matthäus sagt: Matthäus ist der Zöllner, der berufen worden ist, Lukas sagt: dieser Levi ist nicht der Alphäus-Sohn.

Widerspruchslos und klar ist eigentlich nur der Matthäus-Bericht. Er nennt den Zöllner: *λεγόμενον Μαθθαῖον* und Kap. 10 bezeichnet er Matthäus mit *ὁ τελώνης*. Nach 10, 2 bezeichnet *λεγόμενον* den von Jesus gegebenen, oder in der Gemeinde bekannten Namen. Es lag für ihn kein Grund vor, einen andern Namen zu erwähnen. Die Gemeinde soll wissen, daß Matthäus der Apostel ein Zöllner war, und vom Zollamt direkt zum Apostel berufen wurde. Das zeigt die Größe der Gnade. Paulus nennt sich selbst in keinem Briefe Saulus, seine Leser kennen den Paulus; gleichwohl erwähnt er oft, was er früher war, der Name thut jedoch nichts zur Sache. So macht es Matthäus auch. Nun benützt Markus den Matthäus und liest *λεγόμενον*, und da er solche Angaben des Matthäus ergänzt, so setzt er den alten Namen hin, gewiß nicht aus Schonung gegen den Apostel Matthäus, sondern im Bestreben genau zu sein.[1]) Ob die andre Notiz, des Alphäus Sohn, richtig ist, muß man dahingestellt sein lassen.

Endlich läßt sich die Möglichkeit nicht völlig ausschließen, daß dieser Zusatz, Alphäus Sohn auf einer irrtümlichen Lesung des Matthäustextes 10, 3 von seiten des Markus beruht: *Θωμᾶς καὶ Μαθθαῖος ὁ τελώνης Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου καὶ . . .* Komata und Punkte gab es ja nicht, die lectio continua gestattet, daß man die Worte *ὁ τελώνης* statt zu Matthäus zum folgenden Jakobus zieht; so ergab sich die Annahme, daß der zum Apostel berufene Zöllner Levi der nachmalige Jakobus minor, der Alphäus-Sohn gewesen sei, diese Verwechslung Matthäus-Jakobus ist sogar in einige Codices, D und Itala eingedrungen (Holtzmann 85!). Wir werden später sehen, daß die Namen der Jünger-Kataloge nicht ganz feststehen, und es läßt sich nicht schlechthin ausschließen, daß bei diesen Namen bei dem in einer heidenchristlichen, jedenfalls außerpalästinensischen Umgebung schreibenden

---

[1]) Z. B. Jairus, ferner Matth. 9, 1; Mark. 2, 1.

Markus eine Verwechselung vorliegen kann. Jedenfalls kann der Markustext nur auf Grund des klaren widerspruchslosen Matthäustextes erklärt werden.

Auch Lukas kennt den Apostelkatalog des Matthäus, den er in Act. 1 benützt. Hier bilden Matthäus und der Alphäus-Sohn Jakobus ein Paar, darüber später. Über den Ort des Gastmahls besteht eine Differenz zwischen Matthäus und Markus. Markus redet vom Hause Jesu, Matthäus unbestimmter, ἐν τῇ οἰκίᾳ (Markus deutlich: αὐτοῦ Holtzmann 86), während Lukas das Gastmahl ins Haus Levis verlegt im Blick auf Matth. 8, 20. So bildet Matthäus die Grundlage, auf der die beiden andern Berichte beruhn, wobei Lukas trotz des engen Anschlusses an Markus denselben in zwei Punkten (Alphäus Sohn — Haus) korrigiert.

4.

Die Fahrt über den See und die Ereignisse im Gerasenerland.

Matth. 8, 23—34; Mark. 4, 35—5, 20; Vergl. Luk. 8, 22—39.

Die Priorität des kanon. Markustextes wird von Weiß (Markus-Evangelium 80 ff., 165 ff.) preisgegeben. Das Stück stamme aus der apostolischen Quelle, die Matthäus treuer erhalten habe. Diese „apostolische Quelle“ wird ein wunderbares Gebilde, wenn sie Historien wie diese, in denen die Geschichte ganz die Hauptsache, die Logia Nebensache sind, enthalten haben soll und dennoch vor der Leidensgeschichte versiegt. Markus soll sie benutzt und mit historischen Abschnitten bereichert, in den Redepartieen gekürzt haben. Matthäus soll sie neben Markus benützt haben, nach einer ganz merkwürdigen Methode, indem er einige historische Partieen aus der apostolischen Quelle nach der Markusbearbeitung derselben Quelle weiter bearbeitete. Sonst benutzt derjenige, welcher eine Quelle kennt, nicht eine Bearbeitung der Quelle, um die Quelle selber zu bearbeiten, sondern er hält sich entweder an die Quelle oder an die Bearbeitung. Darin hat Weiß ganz richtig gesehen, daß Markus entschieden sekundär ist, ebenso Feine. Dies gestattet uns, über diesen Abschnitt in Kürze zu referieren, und nur die Hauptpunkte hervorzuheben.

a) Markus setzt die Darstellung und Anordnung des Matthäus voraus.

Er schreibt V. 36: die Jünger hätten das Volk entlassen, und Jesus mit sich genommen. Dies setzt voraus, daß Jesus sich nicht losreißen konnte. In der That hatte Jesus nach Matth. 8, 18—22 den Befehl zur Überfahrt gegeben, wurde aber von zwei Männern noch aufgehalten; daher mußten ihn die Jünger „mitnehmen", *παραλαμβάνοντες αὐτὸν* Mark. 36.

Markus schreibt *ἀφέντες τὸν ὄχλον*. Aber nach 4, 10 war das Volk bereits entlassen. Die Erklärung der Gleichnisse erfolgt *κατὰ μόνας*, auch die V. 21—32 folgenden Reich Gottes-Gleichnisse sind nur für die Jünger bestimmt. V. 33 und 34 sind aber eine ganz allgemeine Notiz des Schriftstellers, die nicht zur Geschichte gehört. Mark. V. 35 setzt eben Matth. 8, 18 voraus. Man sieht, Mark. 4, 35 ff. stand ursprünglich in einem andern Zusammenhang. Das beweist 4, 1 und 36. Jesus war nach 4, 1 im Schiff, nach V. 36 nehmen ihn die Jünger ins Schiff. Wie V. 36 von Matth. 8, 18 ff., so ist 4, 1 von Matth. 13, 2 beeinflußt. Die Abhängigkeit vom Matthäusplan ist hier augenfällig.

b) Der Matthäustext ist einheitlich und als solcher primär gegenüber Markus.

Weiß (Mark. 165 ff.) sagt, die Beschwörungsworte Matth. V. 26 seien aus Markus hineingekommen, das ist aber auch das Einzige, was Weiß für die Abhängigkeit des Matthäus von Markus geltend macht. Allein hat nicht vielleicht hier eine andre Absicht mitgewirkt, die Absicht, durch Ausmerzung dieser für unser modernes Denken anstößigen Worte eine Urrelation zu gewinnen, welche als streng vernünftig, auf moderner Naturanschauung basierend, für uns annehmbar werden soll? (Vergl. Weiß, Matth. 238 ff., Scholten 206, Weiß, Mark. 169 Anm. Haupt, theolog. Stud.-Krit. 1884, S. 68 ff., 75.) Es fragt sich einfach, stammen die Beschwörungsworte wirklich aus Markus? Richtig ist, Matthäus braucht das Wort nur in Parallelen zu Markus, aber Markus außer diesen Stellen nur zweimal, 1, 25; 8, 30. Daß 1, 25 nicht zum ältesten Evangelium gehört, habe ich nachgewiesen, 8, 30 ist eine Kürzung von Matth. 16, 20, wo es für Markus wirklich nahe lag, ein Wort zu benutzen, welches so allgemein

bekannt war, und welches sechsmal in der Matthäus-Vorlage stand. Und Lukas braucht es zwölfmal. Folglich müßte man nach der Zahl urteilen, Markus habe es von Lukas?! Endlich sagt Weiß, ἐγείρειν habe bei Matthäus einen doppelten Sinn, gewiß, in den Akta auch, 10, 40 und 12, 7, oder Röm. 13, 11 und 4, 24. 25 u. a., überhaupt ist die Bedeutung des Verbs ἐγείρειν im ganzen Neuen Testament überaus mannigfach. Zwischen den beiden Texten sind natürlich noch andere kleinere sprachliche Differenzen vorhanden, zumal da Markus stilistisch erweitert, z. B. in V. 39; wichtiger ist der Unterschied in der Reihenfolge der Worte Jesu. Hat er zuerst die Jünger beruhigt (Matthäus) oder das Meer bedroht (Markus)? Holtzmann sieht in der Markusdarstellung das Natürlichere (S. 153. 154). In der Gemeinde ist die Geschichte eben verschieden erzählt worden, je nachdem man sie verwendet haben wird. Markus betont, daß Jesus zuerst die äußere Not gehoben habe. Die Ursachen der Angst müssen entfernt werden, dann erst kann man die Frage stellen: wo habt ihr euren Glauben? Der Gedanke des Matthäus ist nicht minder natürlich. Die innere Not des Kleinglaubens ist das Wichtige, das zuerst gehoben werden muß, dann erst richtet sich Jesu Blick auf die äußere Hilfe. So hat Jesus dem Paralytischen gegenüber gehandelt. Aber „natürlicher" ist das eine nicht als das andre; was in Wirklichkeit dem andern vorangegangen ist, kann man ja nicht entscheiden. Ebenso wenig geben uns die vorliegenden Texte ein Recht, die Geschichte — wie Scholten es thut — bei Matth. V. 26ª abzuschließen, und die Bedrohung des Sturmes wie den Effekt als spätere Zuthat auszuscheiden.

Wenn Markus, wie überall, κύριε durch διδάσκαλε ersetzt, wenn er statt vom Kleinglauben vom Nicht-Glauben redet, so folgt er seinem Sprachgebrauch und seiner Anschauung (Schlatter, Glaube 119. 120 Anm. 1). Das Wort ὀλιγόπιστος ist psychologisch fein motiviert und entspricht dem jüdischen Denken. Glaube ist ja da, die Jünger wenden sich an Jesus, aber dieser Glaube ist klein, schwankend, verschwindend gegenüber der Größe der Not. Der Bearbeiter dieses Textes hat dann dieses Urteil verschärft von dem Standpunkt des gereiften Christen aus.

Matthäus teilt am Schluß ein Urteil „der Leute" mit. Holtzmann bezieht diese ἄνθρωποι auf die Insassen der ἄλλα πλοῖα Mark. V. 36, da aber Matthäus davon nichts sagt (und der Satz

bei Markus auch nicht steht) so kann man an diejenigen denken, denen die Geschichte erzählt wurde, oder einfach an die Jünger. Hauptsache ist für Matthäus, den Eindruck zu schildern, den diese Geschichte auf die Leute macht. Die Person Jesu wird ihnen geheimnisvoll. Markus hat zur Verdeutlichung ἄνθρωποι gestrichen, es handelt sich bei ihm nur um die Jünger.

So haben wir auch hier im Markustext die auf Erwägungen beruhende Bearbeitung des kanon. Matthäus. Lukas hat neben Markus auch den Matthäus benützt (Simons 47 ff.). Frappant ist die Addition beider Texte in φοβηθέντες ἐθαύμασαν. Auch treten Hebraismen auf z. B. das dreifache καὶ V. 23, wobei die zwei letztern als waw consecutivum aufzufassen sind (vergl. Holtzmann, synoptische Evangelien 332 ff.).

c) Die Ereignisse im Gerasenerland.[1])

Nach Weiß (Mark. 172 Anm.) ursprünglich der apostolischen Quelle angehörend, aber weder von Matthäus noch von Markus ganz richtig wiedergegeben. Die Quelle habe nur von einem Besessenen erzählt, aber „der erste Evangelist glaubte den Plural der Quelle nur so verstehen zu können, daß er eine Mehrzahl von Besessenen annahm.“ Damit traut man dem Matthäus doch wenig Überlegung und Verständnis zu.[2]) Die Mehrzahl der Geister bei Markus ist Legion, wie so wäre da Matthäus gerade auf zwei gekommen? Da ist es einfacher und für Matthäus weitaus weniger beschämend zu sagen: Matthäus pflege öfters zu verdoppeln (Holtzmann, Synopt. Ev. § 16, Scholten 206) oder, Matthäus habe Mark. 1, 23—26 nachgeholt (Holtzmann, Komm. 154). Ich glaube, Matthäus berichtet das geschichtlich Richtige. Diese von der menschlichen Gesellschaft Ausgeschlossenen, Besessene, Blinde, Aussätzige, lebten nicht als Eremiten, sondern paarweise, oder in Kolonien, damals wie heute, Lukas 17, 12; Matth. 15, 14; Joh. 5, 3; 2. Sam. 5, 6—8. Einer konnte so dem andern Handreichung thun.

Ich nenne die Punkte, in denen Markus den Matthäus ergänzt:

---

[1]) Über die Ortsbezeichnung vergl. Weiß, Markus-Evangelium 172, Schlatter, Matth. 141, Joseph. Antiq. XIII, 15, 5.

[2]) Vergl. Matth. 12, 45.

a) Näherbestimmung von Ort und Zeit.

b) Beschreibung der Krankheit V. 3—5. (Vergl. Klostermann und Weiß: ein Einschub des Markus.)

c) Motivierung des Ausdrucks *βασανίζειν*, durch *γὰρ* V. 8—10.

d) V. 13, die Zahl 2000, V. 14: *εἰς τοὺς ἀγροὺς*, und der Zusatz V. 14ᵇ, V. 15. 16. 18—20.

e) Die Rehabilitation des Besessenen, und seine Restitution in eine geordnete Lebenssphäre, so daß er sogar als Verkündiger des Evangeliums auftreten kann.

Diese detaillierten Zusätze gehen gewiß auf die Augenzeugen zurück, sie wirken gegenüber dem abrupten Schluß des Matthäus überaus versöhnend. Die Macht Jesu über die satanischen Geister und seine Ohnmacht gegenüber den irdisch gesinnten Menschen bilden einen herben Kontrast. In dieser Ausführlichkeit wird man die Geschichte in der Gemeinde erzählt haben. Aber der schriftlichen Darstellung liegt der knappe Matthäus-Bericht zu Grunde, er ist das Gerippe derselben.

Zu Mark. 8—10 ist folgendes beizufügen: Es findet in diesen Versen ein Wechsel von Singular und Plural statt. Jesus fragt den Menschen nach seinem Namen, und der Mensch antwortet, (*λέγει*): „mein Name ist Legion, denn wir sind unsrer viele." Hier identifiziert er sich mit den ihm innewohnenden Dämonen, die er zwar sonst von seinem Ich unterscheidet. In V. 10 bittet wieder der Mensch für die Dämonen (*αὐτὰ*), sie selbst reden nicht, auch V. 9 ist der Mensch als der redende gedacht (*λέγει*). So stimmen V. 8—10 mit V. 1—7 überein, der eine Besessene, der von einer Mehrzahl von Dämonen bewohnt ist, redet und handelt als Einzahl, als Einheit. In V. 12 reden aber die Dämonen, wie Matth. V. 31 ausdrücklich sagt. Markus hätte nach V. 9, 10 schreiben können: *καὶ παρεκάλει αὐτὸν λέγων* (Sing.)· *πέμψον ἡμᾶς* resp. *αὐτά* . . . Statt dessen befolgt er einfach die Ausdrucksweise des Matthäus, welcher hier die Dämonen als das redende Subjekt eintreten läßt. So erweist sich V. 8—10 als Einschiebung in den ursprünglichen Text von der Hand dessen, der auch V. 1—7 überarbeitet hat. Ferner redet Markus von der Mehrzahl der Dämonen, von V. 9 an, 12 ff., während er in V. 2 nur ein *πνεῦμα ἀκάθαρτον* erwähnt. Die Mehrzahl der Dämonen stammt aus Matth. V. 31, und folge-

richtig schreibt er dann in V. 13 τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, wobei er der Vorstellung Raum gewährt, daß jeder der Dämonen sich eines Tieres bemächtigte.

Lukas hat diese Widersprüche bei Markus gefühlt, so ersetzt er in V. 27 den Sing. πνεῦμα ἀκάθ. durch den Plural δαιμόνια nach Matth. V. 31. V. 31 ist dem Lukas eigen. Der Schluß von V. 37 stammt aus Matth. 9, 1.

Streitig ist die Auslegung von ὑπάγετε Matth. 31. Weiß glaubt nicht, daß Jesus die ausdrückliche Erlaubnis gegeben habe, das Wort heiße hier einfach: Gehet weg. Das ist vielleicht richtig. An ähnlichen Stellen 4, 10; 16, 23, schneidet Jesus mit ὕπαγε allen Verkehr mit der satanischen Macht ab. Weg von mir! Markus und Lukas fassen es als Erlaubnis auf, hinzugehen. Auch darin liegt ein christologischer Gedanke: So sehr sind die Dämonen Jesu unterthan, daß sie ihn um Gnade und Schonung anflehen, und er ihren Aufenthaltsort zu bestimmen hat.

Vergl. hiezu außer den im Text genannten: Weiß, Leben Jesu 457 ff., Godet, Lukas, Holsten, Synoptisches Evangelium, Wichelhaus Matth., Holtzmann, Hd.-Komm.

5.

Jairus.

Matth. 9, 18—26; Mark. 5, 22—43; Luk. 8, 41—56.

Die Hauptfrage in dieser von Markus stark erweiterten Erzählung ist die, ob es sich um eine Totenerweckung handelt. Nach Holtzmann (Hd.-Komm. 158. 159) hat das Mädchen eine mit der Entwicklungskrankheit zusammenhängende lethargische Ohnmacht gehabt, aus der es sich erholte, als Jesus es bei der Hand faßte. Mark. V. 41 laute, als sei das Wort an eine Schlafende gerichtet. Das Wort Jesu V. 39 sei von den Anwesenden ebenso verstanden, und deshalb verlacht worden. Matth. V. 25 erinnere an 2. Reg. 4, 31 und bereite Matth. 11, 5 vor. Am deutlichsten rede Lukas von einer Rückkehr ins Leben, nach 1. Reg. 17, 22. Dafür kann man noch anführen V. 53 εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν.

Man kann diese Erklärungen Holtzmanns (bes. S. 159) nicht thöricht heißen. Das Wort Jesu Mark. 39 und Parallelen ist, auf den Todeszustand bezogen, auffallend. Nicht Tod, sondern

Schlaf! steht so klar, so deutlich da, daß man sich fragen kann, was Jesus bei dieser Gleichsetzung von Tod und Schlaf im Auge habe? Das Präsens καθεύδειν ist nicht identisch mit dem Perfekt Joh. 11, 11; 1. Kor. 11, 30, zudem ist καθεύδειν nicht gleichbedeutend mit κοιμᾶσθαι. Das Wort des Obersten wäre nicht verwunderlich, da es wirklich Zustände giebt, wo das Urteil schwanken kann. Nur ist Holtzmann gegenüber zu bemerken, daß zwischen Matthäus und Markus kein Unterschied der Auffassung besteht. Zum Zweifel, ob es sich um eine Totenauferweckung handle, verhalten sich beide Texte analog. ἠγέρθη Matth. V. 25 verlangt die Totenauferweckung nicht, vergl. 8, 25. 26. Und wenn Matth. V. 18 schreibt, die Tochter sei gestorben, während Markus ἐσχάτως ἔχει hat, und erst V. 35 ἀπέθανε, so ist das wiederum eine Korrektur auf Grund genauerer Nachrichten, wie noch an andern Punkten der Erzählung. Beide Evangelisten sagen ganz deutlich, daß das Mädchen nach der Meinung der Leute tot war. Nach Matthäus erwartet der Oberste, daß Jesus auch dann helfen könne, wenn der Tod eingetreten sei. Markus korrigiert. Noch war keine Thatsache geschehen, die zu einer solchen Erwartung trieb. Der Oberste sucht die Hülfe Jesu, solange sein Mädchen noch lebt, und als der Bericht kommt, sie sei gestorben, ist es Jesus, welcher ihn auch jetzt zum Glauben auffordert. Noch an andern Punkten zeigt sich Markus als der Bearbeiter, der Detailszüge beifügt, V. 26, V. 42, V. 43.

Nach Matthäus tritt die Heilung der kranken Frau erst ein, als Jesus das Heilwort ausspricht, welches den Glauben des Weibes rechtfertigt. Jesus will nicht durch Quaste und Schweißtuch heilen, sondern er giebt mit klarem bewußtem Willen (Schlatter, Matth. 156), während dem bei Markus und Lukas Mark. V. 29, Luk. V. 44 die Heilung sofort auf die Berührung erfolgt. Markus betont meistens, daß die Heilung durch Berührung vermittelt werde, gewöhnlich durch Handauflegung, 6, 13; 7, 33; 8, 23 (Weiß, Leben Jesu 547 Anm. 1), und Lukas geht stellenweise noch weiter, Act. 19, 12, ja er rechtfertigt durch Worte Jesu 13, 16 diese Anschauung. Da ist doch gewiß Matthäus die primäre, klare, der Geschichte entsprechende Darstellung. Endlich läßt sich nicht begreiflich machen, warum Matthäus den Namen Jairus unterdrückt habe, wenn ihm Markus vorlag, andrerseits, wie nahe lag es für Markus, diesen Namen in den Matthäustext

einzulegen, wenn er ihn anderswoher z. B. von Petrus wußte. So ist auch hier an der Reihenfolge Matthäus, Markus, Lukas festzuhalten.[1])

IV. Die Jünger Jesu.

1.

Die Jüngerkataloge und Aussendungsreden.

Mark. 3, 13—19; 6, 7—13; 13, 9—13.

Holtzmann hat in seinem ältern Werke (Synopt. Ev. 182) in Mark. 3, 13—19 die Einleitung zu der nur an die Jünger gerichteten Bergrede gesehen, welch letztere vom kanon. Markus ausgelassen worden sei. Matthäus habe dieselbe antecipiert und die Berufung in Kap. 10 nachgeholt. Im Kommentar (S. 98. 101) begnügt er sich, darauf hinzuweisen, daß Matth. 5 den Eingang zu dieser Perikope Mark. 4, 13 für seine Bergrede verwende, daher bedürfe die Matth. 10 quellenmäßig geschehne Erwähnung der Zwölf in 10, 2—4 einer nachträglichen Erklärung (S. 100 unten).

---

[1]) Will man die Geschichte unserm Begreifen dadurch näher bringen, daß man von einer Erweckung aus einer Ohnmacht redet, so darf man doch nicht übersehen, daß Jesus, bevor er ins Haus trat, nichts anderes wußte, als was er gehört hatte, also daß das Mädchen gestorben sei Matth. V. 18, Mark. V. 35. Wenn er trotzdem geht, und Mark. V. 36 den Obersten zum Glauben auffordert, so hat er die Überzeugung gehabt, er könne eine Tote zum Leben erwecken. Auch wenn man die erfolgte Totenerweckung bestreitet, so muß man zugeben, daß Jesus sich eine solche zutraut, und das ist der Kernpunkt der Erzählung, und darauf, nicht auf dem Faktum allein beruht der christliche Glaube. Jesus hat den Tod nicht als Schranke seiner Macht betrachtet, er weicht nicht vor ihm. Wer diesem zwingenden Schluß ausweichen will, wird zu künstlichen Zersetzungen des Berichts genötigt, sei es, daß er Jesus kraft göttlicher Allwissenheit voraussehen läßt, daß das Mädchen nur ohnmächtig sei — dann hätte er das dem Jairus auch sofort sagen können, oder aber annimmt, daß Jesus hingegangen sei, um zu trösten, und dann bei dieser Gelegenheit wohl zu seiner eigenen Überraschung entdeckt habe, daß das Mädchen ja gar nicht gestorben sei, sondern schlafe, entweder — oder. Mit der Meinung der Evangelisten hat dergleichen nichts zu thun.

Ich möchte auf die erste Behauptung Holtzmanns zurückgehen. Es erscheint mir nach Kap. 1, 21 ff. als wahrscheinlich, daß Markus die Bergrede gekannt, und ausgelassen hat. So urteilt auch Weiß, nur daß er dem Markus nicht den kanon. Matthäus, sondern die apostolische Quelle vorausgehen läßt, welche Quelle eine Jüngerrede enthalten habe (Meyer, Matth. 88, Anm. 1). Nach unsrer Auffassung dürfen wir sagen, Markus habe die an das Volk und die Jünger gerichtete Rede auf dem Berge durch die feierliche Berufung der Jünger auf dem Berge ersetzt. So finden wir an zwei Orten bei Markus Spuren der Bergrede, in 1, 21 ff. das Faktum der Rede und den Schluß, in 3, 13 den historischen Eingang.

Ich verweise zur Unterstützung dieser Behauptung auf folgendes: Markus erzählt die Berufung der Jünger zum Zweck der Aussendung V. 15, er erwähnt schon hier, daß die Jünger mit besondern Qualifikationen zu dieser Arbeit ausgerüstet wurden, aber die aus V. 13—19 zu erwartende Thatsache der Aussendung erwähnt er hier nicht. Erst 6, 7—13 hören wir von der Aussendung. In V. 7 bemerkt er ausdrücklich, daß Jesus die Zwölf zu dem Zweck berufen habe, 3, 13 und 6, 7 *προσκαλεῖται*. Hier, 6, 7 ff., werden die Namen nicht mitgeteilt, obschon die Notiz von der paarweisen Aussendung vermuten läßt, daß der Apostelkatalog mit paarweiser Anordnung der Namen hier gestanden hat. Jedenfalls geht aus den beiden Markusperikopen hervor, daß Berufung und Aussendung zusammengehören — wie es bei Matthäus als dem Vorbild des Markus der Fall ist.

Markus mochte fühlen, daß eine doppelte Berufung keinen Zweck habe. Deshalb fügt er V. 14 bei, *ἵνα ὦσιν μετ᾽ αὐτοῦ*. Das ist unnötig, denn er hatte bei der Einzelberufung der ersten Jünger diesen Zweck bereits genannt mit den Worten: folge mir nach. Eine nochmalige Berufung konnte nur noch den Zweck der Aussendung haben. Gerade wie Matthäus, nachdem er die Berufung einzelner Jünger erzählt hatte, in 10, 1 berichtet, Jesus habe nun die Zwölf zusammenberufen zur Aussendung. Da setzt eben Markus als Korrektor ein. Weil Matthäus die Einzelberufung von 12 Jüngern oder die Bildung des Zwölferkollegiums noch gar nicht erzählt hatte, will er die Lücke ausfüllen, und berichtet nun eine feierliche Berufung von 12 Jüngern, mit dem terminus *ἐποίησεν*, lateinisch facere, feierlich erwählen, wobei

das Hauptgewicht auf dem neuen Namen liegt, den die Jünger erhalten. Freilich kann er nur von den drei ersten berichten: Und er legte ihnen Namen bei. Zu dem Zweck hat er Matth. 10, 2—4 aus seiner Umgebung heraus gelöst, und aus dem Zusatz λεγόμενος Πέτρος einen Hauptsatz gemacht, welcher — nach Matth. 16 — auch die feierliche Inthronisation enthält. Sprachliche Schwierigkeiten in diesem Stück machen es erst recht deutlich, daß wir hier eine schriftstellerische Bearbeitung des Markus haben. Die Akkusative von V. 17 an sind doch wohl von ἐποίησεν abhängig. So sollte er analog mitteilen: und er erwählte den Simon, oder kürzer τὸν Σίμωνα. Daß er aber von Simon nur die Verleihung des neuen Namens berichtet, beweist, daß das ihm die Hauptsache der feierlichen Berufung war. Das ist ja selbstverständlich, daß die Geschichtlichkeit der Bildung des Zwölferkreises nicht beanstandet wird, nur das wird behauptet, daß die schriftstellerische Komposition von Mark. 3, 13—17 von Matthäus abhängig sei.

Lukas hat in seiner Parallele die Schwierigkeiten gefühlt, die dem Markustext anhaften. Er hat alle die Aussendung berührenden Worte gestrichen, und die Ungenauigkeit der Ortsangabe gehoben 6, 12—16. Bei der nun folgenden Rede sind die Zwölfe und die Menge seiner Jünger nebst vielem Volk anwesend V. 17 wie Matth. 5, 1. 2. Sodann sucht er die Notwendigkeit der Berufung eines engern Jüngerkreises deutlicher zu motivieren, als es Markus that, indem er Mark. 3, 6 in Luk. 6, 11 unmittelbar mit V. 12 verbindet (Holtzmann 98 unten). Auch darin hat er den Markus verstanden, daß die Namenerteilung die Hauptsache ist, nur nennt er den Namen, der allen gilt, Apostel, καὶ ἀποστόλους, καὶ . . . Πέτρον, in doppelter Übereinstimmung mit Matthäus, sowohl weil hier der Apostelname auftritt, als auch weil nur des Simon Beiname erwähnt wird. So ist die Reihenfolge der Texte: Matthäus, Markus, Lukas, welch letzterer seine beiden Vorgänger benutzt.

Die A p o s t e l k a t a l o g e gestatten keine bestimmten Schlüsse. Die vielen Varianten beweisen, daß man in der Gemeinde im Zwölferkollegium keine unwandelbare Größe gesehen hat. Die wichtigsten Glieder dieses Kreises stehen ja fest, daneben sind drei oder vier Namen schwankend, von denen man nicht recht weiß, ob die Träger dieser Namen noch andre Namen hatten, oder ob es

überhaupt nicht sicher war, daß sie zum Kreis der Zwölf gehörten Die paarweise Aufzählung bei Matthäus und Lukas paßt für die Aussendung zu Lebzeiten Jesu, — wie Markus selbst zugiebt, 6, 7. Markus stellt die drei Lieblingsjünger voran und läßt die andern ohne weitere Einteilung folgen. Dadurch wird bei Markus auch der Platz des Andreas verschoben, Lukas benützt im Evangelium den Katalog des Matthäus (Andreas an zweiter Stelle), in den Acta den des Markus (Andreas an vierter Stelle). Die übrigen wechseln ihre Plätze mannigfach. Matthäus und Markus nennen einen Thaddäus resp. Lebbäus, Act. und Lukas dafür den Judas Jakobi, so nennen die erstern den andern Simon Καναναῖος, Act. Lukas: ζηλωτής. Etwas Sicheres wissen wir nicht.

Auch die paarweise Anordnung bei Matthäus-Lukas gestattet keinen bestimmten Schluß in Bezug auf die Ursprünglichkeit. Weiß (Mark. 121) meint zwar, sie sei durch Mark. 6, 7 bedingt, als ob Matthäus und Lukas erst durch die Lektüre dieses Satzes auf den Gedanken gekommen wären, diese Namen paarweise zu ordnen! Diese Kataloge sind in der Gemeinde entstanden. Eher dürfte man sagen, Markus habe die Notiz *δύο δύο* beigefügt, weil der Apostelkatalog des Matthäus paarweise geordnet war, und Lukas habe in diesem Punkte den Markus zu Gunsten des Matthäus verlassen, und *δύο δύο* bei der Aussendung der 70 Jünger verwendet, wo ihm keine Matthäus-Quelle vorlag.

2.
Die Aussendungsreden.

Nirgends ist die Markushypothese so gut fundiert, wie hier, wo in Matth. 10, Mark. 6, 7—13 mit einem aus Lukas 9, 1—9; 10, 1 ff. rekonstruierbaren Logiastück scheinbar verarbeitet ist.[1]) Da sind die zwei Quellen, welche der Hypothese ihren Namen gegeben haben, fast mit Händen zu greifen. Gerade hier ist eine besonders genaue Prüfung notwendig.

Das Stück Mark. 6, 7—13 ist zum größten Teil nicht Rede, sondern Erzählung, V. 8 und 9 in indirekter Rede, V. 10 und 11 giebt aus einer größern Rede, oder aus einer Quelle ein Jesuswort, mit der das Citat andeutenden Formel, *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*, V. 12 und 13 sind wieder erzählend. Vergleicht man V. 8

[1]) Vergl. Holtzmann 163, Zeile 18 ff.

und 9 in indirekter Rede mit Matth. 10, 10 in direkter Rede, so wird man zugeben müssen, daß die Umschreibung aus direkter in indirekte Rede viel wahrscheinlicher ist, als das umgekehrte, übrigens beweist Mark. 10 und 11, daß Markus es schließlich als unbequem empfunden hat, umzuschreiben, und deshalb um direkt citieren zu können, die Worte καὶ ἔλεγεν einschob. Dieser Wechsel von direkter und indirekter Rede beweist, daß wir hier bei Markus nicht den ursprünglichen Bericht, sondern eine Bearbeitung einer Quelle vor uns haben, welche diese Herrnworte enthielt.[1])

Sodann fehlt bei Markus ein wichtiges Moment, die Aufgabe der Jünger. Wie sie sich verhalten sollen, was sie mitnehmen dürfen, das wird genau gesagt, nicht aber, was sie eigentlich zu thun haben. Es gehört zur charismatischen Ausrüstung, daß sie ἐξουσία über die Dämonen empfangen, aber ihre Aufgabe liegt nicht in diesen Worten V. 7[b]. Wir können das Fehlende allerdings den Schlußsätzen entnehmen, die uns erzählen, was die Jünger gethan haben, wir dürfen aber auch voraussetzen, daß die Quelle des Markus, aus der die Herrnworte V. 8—11 stammen, auch ein Herrnwort über den Jüngerberuf und ihre Aufgabe enthalten haben. Lukas 9, 1—6 ist die Parallele zu Mark. 6, 7—13, diese Parallele enthält eben das, was bei Markus fehlt. Nicht nur steht V. 3 in direkter Redeform, sondern es ist auch in V. 1 und 2 das fehlende Wort über die Aufgabe der Jünger aufgenommen und zwar in frappanter Anlehnung an Matth. 10, 1 und 7 (Reichgottespredigt). Wenn man weiß, wie eng sich Lukas an Markus anschließt, so darf man da, wo er von Markus abweicht, annehmen, daß er einer ältern gewichtigen Quelle folgt. Das kann in diesem Falle die Logiaquelle, es kann aber auch der kanon. Matthäus sein. Gewöhnlich nimmt man an, Lukas 10 enthalte die Aussendungsrede aus den Logia (Weiß, Matth. 258 ff.; Mark. 205 ff.; Simons 52 ff., so auch Holtzmann im ältern Werk 145 ff. 226). Dann kann die Notiz betreffs der Reichgottespredigt und Krankenheilung daher stammen, (Lukas 10, 9), aber bei Matth. 10, 1 steht die Aufgabe, Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen im ersten

[1]) Mithin kann von einer Verarbeitung des kanon. Markus und der apostolischen Quelle durch Matthäus nicht die Rede sein.

Vers, so auch Luk. 9, 1. Da Matth. V. 2—7 ausfallen mußte, so konnte Matth. V. 8 Reichgottespredigt und Krankenheilung (zum zweitenmal!) schon Luk. 9, 2 nachfolgen, wie bei Matthäus Reichgottespredigt und Gesundmachen (zum zweitenmal!). Nicht nur entscheidet diese Wiederholung des Befehls der Krankenheilung in Luk. 9, 1 und 2 für die Abhängigkeit des Lukas vom kanon. Matthäus, sondern das Stichwort κηρύσσειν (Matth. V. 8; Luk. 9, 2) fehlt in Luk. 10, 9. Daraus geht hervor, daß Lukas den kanon. Matthäus vor sich hat, nicht bloß die apostolische Quelle, und daß der kanon. Matthäus diese ältere gewichtige Quelle ist, nach der er den Markus ergänzt.

Nun kann man immerhin sagen, daß die apostolische Quelle und nicht der kanon. Matthäus dem Markus vorgelegen habe. Auch wenn Markus nicht den ältesten Text über die Aussendung darbiete, so folge daraus noch nichts für die Ursprünglichkeit des kanon. Matthäus und für die Abhängigkeit des Markus von dieser Schrift. Allein, wenn Luk. 9, 1 und 2 durch den kanon. Matth. 10, 1 und 8 beeinflußt ist, kann Lukas nicht auch V. 3—5 aus dem kanon. Matthäus genommen haben? Mit Matthäus behält Lukas in V. 3 die direkte Rede, nach Matthäus schreibt er μήτε ῥάβδον, statt χαλκόν ἀργύριον, ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης (Matth. 14[a]). Wir sehen, Lukas hat für den ganzen Abschnitt den kanon. Matthäus vor sich (Simons 52), von Markus aber läßt er sich den Umfang und im großen und ganzen den Inhalt der Perikope geben (nebst einigen stilistischen Beeinflussungen). Was folgt daraus? Doch das, daß der ursprüngliche Text, die Quelle, die dem Markus vorgelegen hat, im kanon. Matthäus enthalten ist, daß somit Matthäus nicht eine Verbindung des kanon. Markus mit der apostolischen Quelle darstellt, soweit es die Aussendungsrede betrifft. Matth. 10 hat Luk. 9, 1—7 und Luk. 10 vorgelegen.

Man müßte nun beweisen können, daß Matthäus in irgend einer Stelle den kanon. Markus benütze, was aus dem Sprachcharakter der betreffenden Verse nicht möglich ist, da viele Hapaxlegomena darin vorkommen. Dafür aber kann man beweisen, daß 1. die historische Einleitung bei Markus den kanon. Matthäus voraussetzt und 2. daß der uns vorliegende kanon. Markustext

viel späteren Zeitverhältnissen angepaßt ist, als dies bei Matthäus der Fall ist.

Ad .1. *προσκαλεῖται* Mark. 6, 7 = Matth. 10, 1; *ἀποστέλλειν* = Matth. 10, 5; er gab ihnen Macht über die unreinen Geister Mark. 3, 15; 6, 7 = Matth. 10, 8; *κηρύσσειν* und *θεραπεύειν* Matth. 10, 8 = Mark. 3, 15; 6, 13. Die vier ersten Begriffe kommen sämtlich Mark. 3, 15 und 6, 7 vor. Das beweist, daß dem Markus für die historische Einleitung ein bestimmter Typus der Erzählung vorgelegen hat, den wir im kanon. Matthäus wiederfinden. Ebenso finden sich die Worte *εἰς μαρτ.* in Matth. 10, 18.

Ad 2. a) Die kraftvolle Plastik, mit der Jesus bei Matthäus den vollständigen Verzicht auf jeden greifbaren Lohn darstellt, ist bei Markus gemildert, indem er den Stab und die Sandalen ausnimmt. Dadurch ist aber dem Worte bereits eine gesetzliche, kasuistische Deutung gegeben, als käme es auch abgesehen vom Motiv, aus dem Jesu Weisung erwächst, auf den äußern Habitus seiner Jünger an.

b) Das Verbot, in den Heiden- und Samariterstädten zu missionieren, zu dem eine Parallele sogar Mark. 7, 27 vorliegt, war für die älteste Zeit von großer Bedeutung; später, als sowohl Juden wie Heidenchristen Mission trieben, stellte es sich umgekehrt leicht als Schwierigkeit dar.

c) Markus konnte den Zweck der Aussendung der Jünger unerwähnt lassen, darüber war man sich zu seiner Zeit ganz klar. Ihm ist die Methode der Mission, das Äußere, wichtig, damit man in den heidenchristlichen Gemeinden unterscheiden könne, wer ein echter Apostel sei (vergl. Didache).

d) Die Methode der Krankenheilung, Salben mit Öl, wird sonst weder bei Jesu eignen Heilungen, noch bei denjenigen der Apostel hervorgehoben, erscheint dagegen Jak. 5, 14 als Sitte der Presbyter in der jüdischen Christenheit. Lukas hat diesen Zug gestrichen.

Markus hat somit auch hier den kanon. Matthäus als einzige Quelle benützt. Er hat das für seine Gemeinden Wichtige zusammengestellt, soweit es für die Missionspraxis seiner Zeit von Bedeutung war. Alles, was sich speciell auf jene erste geschichtliche Aussendung zu Lebzeiten Jesu bezog, hat er weggelassen. Die eschatologischen Aussagen von allgemeiner Bedeutung hat er

später verwendet. Sein Bericht ist für eine spätere Generation berechnet. Er schaut nicht mehr auf die Mission unter Israel, sondern auf die Mission in der Völkerwelt. In V. 13 ist die Praxis der Apostel beschrieben, wie sie Markus aus Erfahrung kannte. So hat er Matth. 10, 8 modifiziert. Der kanon. Matthäus erweist sich in allen Punkten als der ältere Text, daß er aus Markus und Logia zusammengearbeitet ist, kann nicht bewiesen werden. Lukas hat auch 9, 1 ff. den Markus nach der gemeinsamen Quelle ergänzt.

Zusatz: In der Parusierede des Markus 13 finden wir ein weiteres Bruchstück aus der Aussendungsrede, welches von Markus um seines eschatologischen Charakters willen hieher versetzt worden ist. V. 9—13 parallel mit Matth. 10, 17—20. Die Ursprünglichkeit des Matthäustextes giebt Weiß (Mark.-Ev. 417 Anm., 418 Anm.) zu. Auch Lukas bringt das Stück nicht in seinen Parusiereden, sondern im Anschluß an die Aussendungsrede 12, 2—10, trotzdem er den Markus kennt, wie aus sprachlichen Abänderungen hervorgeht. Z. B.

Luk. 12, 12 τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. = Mark. 13, 11 gegen Matth. 10, 19 πνεῦμα τ. πατρός.

Luk. 21, 14 προμελετᾶν = Mark. 13, 11 προμεριμν. gegen Matth. 10, 19 μεριμνᾶν.

Luk. 21, 8 inhaltlich identisch mit Mark. 13, 9. Acht haben auf sich selbst, statt auf die Menschen (Matth.).

Trotz dieser Berührungen bringt Lukas das Stück im Anschluß an die Aussendungsrede. Da der Inhalt dieser parallelen Rede Herrnwort ist, so kann man an diesem einzelnen Stück nicht entscheiden, ob der kanon. Matthäus, oder die apostolische Quelle dem Markus vorgelegen hat. Ich verweise deshalb auf die diesbezüglichen eschatologischen Partien meiner Arbeit.

Endlich findet sich ganz isoliert die Gnome Matth. 10, 42 als Illustration in Mark. 9, 40. Hier ist Matthäus offenbar vorausgesetzt, denn die Gnome bezieht sich Mark. V. 41 und 42 auf die Jünger. Das sind die Kleinen, die an Jesus glauben, so Matth. V. 42. Über den Abschnitt Mark. 9, 33 ff. vergl. später.

V. Die Konflikte.

1.
Die Sabbathskonflikte.

Die beiden Geschichten stehen in allen drei Evangelien zusammen, was auf sachliche Anordnung schließen läßt. Matthäus ordnet in seinem Evangelium überhaupt fast nur nach sachlichen Gesichtspunkten, so daß das historische Verständnis mitunter leidet. Z. B. Kap. 14. Diese Konflikte hat er ebenfalls zusammengestellt, 11—16, 12. Der Zweifel des Täufers beginnt den Abschnitt, der mit der Klage über die Verständnislosigkeit der Jünger schließt. Markus ordnet weniger sachlich als mit Rücksicht auf die Person Christi. Er will das Leben Jesu schildern, so, daß der Leser sieht, wie die Apostel durch das Leben und Wirken Jesu überwunden zum Glauben und zur Erkenntnis seiner Messianität gekommen sind. Aber Markus konnte doch die sachliche Anordnung der Quelle nicht ganz verwischen. So gesteht auch Holtzmann zu (Hd.-Komm. S. 10 und 84), daß die beiden Sabbathskonfliktgeschichten sachlich zusammengestellt sind und daß möglicherweise das Vorkommen des Begriffs Menschensohn sie in die Nähe von Mark. 2, 1 ff. gerückt hat. Nun darf man wirklich fragen: ist diese sachliche Anordnung nicht ein Merkmal desjenigen Schriftstellers, der sie in seiner ganzen Schrift durchgeführt hat? Holtzmann macht darauf aufmerksam, daß Mark. 2, 23—28 entweder in die Nähe des Todespassahs oder an den Beginn der Wirksamkeit Jesu verlegt werden müsse, und da das Erstere nicht wohl möglich sei, so habe Markus im allgemeinen die richtige Zeitfolge beibehalten. Diese Behauptung beruht auf der Voraussetzung, Jesus habe nur ein Jahr gewirkt. Diese Voraussetzung läßt sich aus den Synoptikern nicht beweisen, dem Johannes gegenüber nicht aufrecht halten. Nehmen wir nach Johannes ein zweijähriges Wirken an, 2, 19, so würde die Stellung der Perikope bei Matthäus in der Nähe des zweiten Passahs seiner Wirksamkeit auf dem Höhepunkt seines Lebens, vor der Entscheidung, in der Konflikt- und Kampfeszeit, der Wirklichkeit eher entsprechen. Sicher aber hat Mark. 2, 10 den Anlaß gegeben, die beiden schon in der Quelle verbundenen Geschichten hieher zu ziehen.

Es war für die Gemeinde nicht leicht, zum Sabbath-Gebot

Stellung zu nehmen, und die Judenchristen konnten nicht die gleiche Stellung einnehmen wie die Heidenchristen. Erstere haben gewiß noch lange den Sabbath mitgefeiert, während die letztern der öffentlichen Verkehrs- und Berufsverhältnisse wegen einfach nicht konnten, auch wenn sie gewollt hätten; für Sklaven und abhängige Leute gab es keinen Sabbath im römischen Reich. Wir dürfen deshalb erwarten, daß diese verschiedene Stellung auch in den Evangelien zu Tage tritt.

Die Frage lautet bei Matthäus: ist die Arbeit des Ährenausraufens am Sabbath gestattet? Voraussetzung ist die jüdische Anschauung, daß Ährenausraufen und Zerreiben eine Arbeit ist. Die Antwort lautet: diese Arbeit ist erlaubt, trotzdem sie dem Buchstaben des Gesetzes widerspricht. 1. Begründung aus der Schrift: David hat, ohne daß es Sünde war, die ausdrückliche Vorschrift des Gesetzes übertreten. 2. Begründung aus der Schrift: Es giebt auch direkt Sabbatharbeit, die nicht Sünde ist, nämlich die Arbeit der Priester im Tempel, die durch den Tempel gedeckt sind. Hier aber ist mehr denn der Tempel, der Herr des Sabbaths. V. 5—7. Dagegen ist das Verdammungsurteil der Pharisäer gegen das Gesetz, dessen erstes Gebot Liebe ist. Matth. 22, 36 ff.

Markus hat die zweite Begründung weggelassen, da es den Heidenchristen nicht verständlich sein konnte, wie so der Tempel eine Gesetzesübertretung decken konnte. Das ist rein jüdische Anschauung. Aber auch im ersten Teil kürzt er stark. Er sagt nichts vom Essen, so daß Ausleger auf die komische Idee kommen konnten, die Jünger hätten Ähren ausgerauft, um sich einen Weg durch das Kornfeld zu bahnen, ὁδὸν ποιεῖν vergl. Meyer, Mark. 44 so sogar Weizsäcker Neues Testament. Das würde noch heutzutage von jedermann beanstandet! Das Beispiel Davids Matth. 25 belegt ja die Hauptsache, das Essen. Während Markus aus Matthäus nur die erste Begründung wiederholt, nimmt er aus der zweiten Begründung, die er kennt, nur einen Gedanken auf: V. 26[b] καὶ ἔδωκε καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ: Die Gegenwart des David entschuldigt seine Begleiter. Das leitet über zu dem, was jetzt für Markus die Pointe bildet: der zweite David (Klostermann) ist souverainer Herr über den Sabbath V. 28. So hat Markus die zweite Begründung des Matthäus, ohne das Schriftcitat hinüberzunehmen, in ihrer Bedeutung erfaßt und verwendet;

die Jünger sind gedeckt durch den Menschensohn, der Herr ist über den Sabbath (parallel 2, 10). Während der Judenchrist am Schluß betont, daß das richtig verstandene Gesetz Liebe und Mitleid fordert (Jakob. 2, 8—13) beruft sich Markus schließlich auf die königliche Person Christi. Es scheint mir, deutlich zu sein, welches die ältere Darstellung ist. Die Differenz ist dieselbe wie bei Mark. 2, 1 ff., in der Geschichte vom Gichtbrüchigen; bei Matthäus Betonung der Gnade und Liebe Gottes, bei Markus der Person Christi (Barth. 20), hier, bei Matthäus Betonung des Liebesgebotes im Gesetz Gottes, bei Markus der Person Christi. Jede Erklärung versagt, wie aus der Markus-Perikope diejenige des Matthäus entstanden sein soll. Matthäus V. 5 und 6 kann man eher auslassen, als statt Mark. 27[a] einsetzen. Mark. 27 ist gewiß eine echte Gnome Jesu über den Sabbath,[1]) welche die freie Praxis der Heidenchristen decken konnte. Eine andre Frage ist, ob sie gerade in diesen Zusammenhang paßt. Der Gedanke stimmt nicht mit V. 28. Eins macht das andre unnötig. Ist nach V. 27[a] der Sabbath um des Menschen willen da, dann ist der Mensch, jeder Mensch, ein freier Herr über den Sabbath. Dieser Gedanke mag den Markus schon von Anfang an beherrscht haben, als er die Worte ἐπείνασαν strich. Er will die Freiheit der Jünger nicht bloß auf den Notfall beschränken; der Jünger ist als Mensch frei. Das ist der heidenchristliche Standpunkt des Markus. Daß die Erwägungen des Matthäus, die noch im Schriftcitat stehen geblieben sind, diejenigen der ursprünglichen Darstellung sind, sollte deutlich sein. Daneben kommt auch ein andrer Gedankengang zur Geltung, der christologische, der dem Markus durch die zweite Begründung des Matthäus nahe gelegt worden ist. Endlich hat Markus den Matthäus in einem nebensächlichen Detail, nach der Schrift aber ungenau ergänzt (Abjathar als Hoherpriester[2]). Matthäus bietet uns die ursprüngliche, den jüdischen Anschauungen entsprechende, Markus die freiere die aus den Heiden gesammelte Kirche berücksichtigende, wenn man will theologisch bearbeitete Darstellung.

Wie schwierig es übrigens ist, die Markusperikope als ursprünglich zu halten, beweisen die Versuche, einen Urmarkustext zu konstruieren. Vergl. Joh. Weiß-Luk. Meyer 382 Anm.

---

[1]) Vergl. hiezu das Talmudcitat bei Holtzmann 93.

[2]) Vergl. hiezu Holtzmann 92 unten.

Lukas hat wohl den Widerspruch bei Markus gefühlt, und deshalb V. 27 weggelassen.

Die zweite Sabbathsgeschichte erzählt Markus trotz der Weglassung von Matthäus 11 und 12 etwas detaillierter, nach seiner schriftstellerischen Manier.

Der Zweck dieser zweiten Geschichte ist der, neben das negative Gebot ein positives zu stellen: es ist am Sabbath erlaubt, wohl zu thun. Markus geht auch hier über den Text des Matthäus hinaus, indem er diese Wohlthat, wie sie für den Sabbath paßt, näher beschreibt, *ψυχὴν σῶσαι*. Dieser Wohlthat gegenüber steht das Böse, *ψυχὴν ἀποκτεῖναι*. Wie sind diese Worte aufzufassen? *ψυχή* kann vom leiblichen wie vom geistigen Leben verstanden werden (Cremer 883 ff.). Insofern die Krankheit eine Hemmung des physischen Lebens ist, ist die Heilung ein *σῶσαι*, die Unterlassung faktisch ein *ἀποκτεῖναι* (Holtzmann 95). Das Bild vom Schaf, das in den Brunnen gefallen ist, bei Matthäus mochte dem Markus diesen scharfen Gegensatz von Erhalten und Töten empfehlen. Allein Markus hat diese Beweisführung weggelassen, weil sie sich unmittelbar an die jüdische Kasuistik anschließt, und will mit dem Worte *ψυχὴν σῶσαι* mehr sagen als: das leibliche Leben erhalten. *Ἀγαθὸν ποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι* darin liegt mehr. Nach Luk. 17, 33; Jak. 1, 21; 5, 20; 1. Petr. 1, 9 ist die ewige Rettung des Menschen damit gemeint, die ja, wie in Mark. 2, 1 ff., von der leiblichen Hilfe nicht zu trennen ist. Das ist das positive Gebot in seiner ganzen Größe, welches Markus aufstellt, für die rechte Sabbathfeier der Christen, Gutes thun, wo und wie man kann, Leben erhalten, leibliches und geistliches Leben. So hat auch hier Markus den Matthäus denkend bearbeitet und vertieft.

2.

Die Lästerung Jesu.

Mark. 3, 7—12; 22—35 und Parallelen.

Mark. V. 7—12 ist ein Zwischenstück, welches nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich an Matthäus erinnert. Vergl. Mark. V. 7 mit Matth. 12, 15, *ἐπετίμα* V. 12 mit Matth. 16, *ἐθεράπευσεν* Mark. 12^b mit Matth. 16. Mit Matth. V. 17 beginnt der Schriftbeweis, den Markus wie gewöhnlich bei Seite läßt. Obschon daneben das Stück vielfach den Sprachcharakter

des Markus trägt, so zeigt sich doch deutlich, daß Markus inhaltlich durch Matthäus bedingt ist. So holt er in V. 8 die Angaben von Matth. 4, 24ª. 25 nach, wobei man zugestehen muß, daß diese allgemeine Aufzählung der Zuhörer aus allen Landen eher in die Einleitung Matth. 4 gehört, als in diese specielle Schilderung von Jesu Wirksamkeit in einem ganz bestimmten historischen Momente, da Jesus vor den Pharisäern sich an den See zurückzog. Mark. V. 6 u. 7.

V. 21 knüpft inhaltlich an V. 12 an, woraus sich ergiebt, daß V. 13—19 eine Einschiebung ist und daß Matth. V. 14, 15—16. 22 ff. nach Plan und Inhalt die Vorlage von Markus V. 6, 7—12. 21 ff. ist. Lukas, den man so oft als Zeugen für die Ursprünglichkeit des Markusplanes anruft, folgt darin dem Matthäus, daß er die Rede über die Lästerung Jesu hinter die Aussendungsrede in die Zeit der Konflikte verlegt.[1])

Matthäus hat die nun folgende Rede durch eine Erzählung von der Heilung eines Dämonischen eingeleitet, eben im Blick auf das Thema der Rede. Das Erstaunen der Menge V. 23 bereitet dann sehr geschickt die Anklage der Pharisäer vor. Markus hat diese Geschichte ausgelassen, d. h. er hat die kurze Notiz Matth. 12, 16. 17 beeinflußt, durch V. 22, dahin erweitert, daß Jesus neben andern Kranken auch Dämonische geheilt habe Mark. 11, 12 (Sohn Gottes — Sohn Davids, Matth. 12, 23). So ist die Rede Jesu in gleicher Weise vorbereitet wie bei Matthäus. Als Ersatz schiebt er die aus mündlicher Überlieferung stammende Notiz ein, die Seinigen, οἱ παρ᾽ αὐτου, seien ausgezogen, ihn zu greifen V. 21. V. 31—35 schildert dann die Ankunft der Angehörigen Jesu, wie es scheint, gerade am Schluß der Rede. Eine deutliche Zeitfolge liegt jedoch auch hier nicht vor.

Mark. V. 21 muß auf alle Fälle früher angesetzt werden als V. 20. Und wenn man nun bedenkt, daß V. 20 mit V. 30 zeitlich zusammenhängt, und V. 20 der Anfang der Geschichte ist, deren Schluß V. 30 inauguriert, so ergiebt sich, daß Markus,

---

[1]) Mark. 3, 20ª steht im Singular. Die Jünger sind abwesend. Der Singular läßt schließen, daß die Aussendung der Jünger bereits erfolgt ist, trotzdem die Aussendungsrede erst in Mark. 6 folgt. Die οἱ παρ᾽ αὐτοῦ V. 21 sind nicht die Jünger οἱ μετ᾽ αὐτοῦ V. 14. Der Singular in V. 20ª ist durch Matth. beeinflußt, welcher die Lästerung Jesu in die Zeit nach der Aussendung ansetzt.

auf Grund einer an sich nicht bestreitbaren Notiz, diesen V. 21. eingeschoben hat, um V. 30—35 zu motivieren. Denken wir uns V. 21 weg, so fühlen wir deutlich, daß vorher etwas ausgefallen sein muß. Überhaupt ist anzunehmen, daß in der Quelle dieses Urteil der Schriftgelehrten durch irgend eine Geschichte begründet gewesen war. Eine Spur des Ausgefallenen haben wir in V. 11 und 12 gefunden. So kommen wir zum ursprünglichen Plane: V. 7—12, V. 20[a], V. 22 ff. Damit stimmt nun überein, daß Matthäus und Lukas, unmittelbar vor der Rede Jesu über die Lästerung eine Heilung eines Dämonischen haben. Weiß hat an verschiedenen Orten behauptet, daß diese Verbindung der Rede mit der Heilung ursprünglich sei, besonders im Blick auf Lukas, der für Weiß in vielen Punkten maßgebend ist. Streitig ist nur die Frage, ob die Matth. 12 mitgeteilte Heilung ursprünglich die Einleitung zur Rede gebildet habe, oder diejenige von 9, 32—34, welche Lukas zu benützen scheint. Vergl. Weiß-Meyer-Matth. 232 und Leben Jesu 2, 88. Weiß nimmt das letztere an und sagt, Matthäus habe nach dem Muster von 9, 32—34 eine ähnliche substituiert. Wir können die Diskussion über diesen Punkt füglich auf sich beruhen lassen, wichtig ist für uns nur das eine, daß auch Weiß die Verbindung der Rede mit der Heilung für ursprünglich hält. Nur das möchte ich hervorheben, daß die sog. Zweiquellenhypothese diese Dubletten bei Matthäus nicht erklärt, es sei denn, daß man auf den frühern Vorschlag Holtzmanns zurückgeht (synopt. Ev. 182. 187), nach welchen Matth. 9, 32—34 aus der historischen Quelle A (Urmarkus) stamme, Matth. 12, 22 ff. eine Verbindung dieser Perikope mit Angaben der Quelle Λ Logia darstelle, in welcher die Scene ebenfalls berücksichtigt gewesen sei. Es ist daran nur das auszusetzen, daß Matth. 9, 32—34 im Markustext, der Hauptquelle für A, keine Parallele hat, weshalb diese Verse dem Matthäus nicht abgesprochen werden können. Es ist kein Schatten von Beweis dafür vorhanden, daß 9, 32—34 einem Urmarkus angehört habe. Joh. Weiß, der die Urmarkus-Hypothese in einer neuern Form vertritt, weist diese Verse deshalb der Quelle Q zu (Mark. Meyer 470). Übrigens hat Holtzmann diese Erklärung aufgegeben. Er begnügt sich im Kommentar (137) mit der Bemerkung, daß dieselbe Geschichte in doppelter Redaktion

vorliege. Schließlich ist es so unmöglich nicht, daß, wenn die eine Geschichte ein Faktum ist, es auch die andere ist. Daß Matthäus ähnliche Ereignisse mit nahezu den gleichen Worten erzählt, ist mehr als natürlich.

Was nun die Rede selber anbetrifft, so soll Matthäus, nach der Zweiquellen-Hypothese die Markusrede mit der Rede nach Q, die am treusten bei Lukas vorhanden sei, verarbeitet haben. Aber einerseits soll die apostolische Quelle auch die Vorlage des Markus gewesen sein (Weiß-Mark. 127), andrerseits soll sie dem Lukas in der Fassung LQ vorgelegen haben (Joh. Weiß, Meyer-Luk. 470 Anm. 2). Die Frage ist somit für uns die: hat Matthäus die Bearbeitung dieser Rede durch Markus benützt, oder ist Markus von Matthäus abhängig?

Für die Abhängigkeit des Matthäus macht Simons geltend, daß Matthäus *Βεελζεβοὺλ* schreibe, welches Wort in Matth. 9, 34 fehle (Simons 66). Das entscheidet nicht, denn Markus hat das Wort nur hier, während es Matth. 10, 25 noch vorkommt. Ferner sagt Simons: Mark. V. 23 sei ein echtes Jesuswort. Gewiß, es steht auch Matth. V. 26. Und was die Einleitung Mark. 23ᵃ anbetrifft, so legte es der parabolische Charakter der Rede nahe, so zu schreiben, wie in 4, 2; 12, 1. Das sind doch keine Beweise der Ursprünglichkeit!

Entscheidend ist die Veränderung der Worte in Mark. V. 28, 29. Hier zeigt sich deutlich der Einfluß einer spätern Zeit, wenn man will, einer 1. Kor. 12, 3 analogen Anschauung, wie Holsten S. 30 betont. Ich möchte den Markus nicht gerade in dem Sinn einen Pauliner nennen, wie Holsten es thut, aber er hat doch von Paulus manches angenommen (Holtzmann Einl. 395 unten). Nach 1. Kor. 12, 3 fällt die Lästerung Jesu mit der Lästerung des Geistes zusammen. Darum redet Markus nur von der Lästerung im allgemeinen, und stellt diese Lästerung der Lästerung des Geistes gegenüber. Daß in der Vorlage des Markus etwas vom Menschensohn gesagt worden ist, das beweist das bei Markus sonderbare gerade in dem betreffenden Verse auftretende *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων*. Lukas ist in ähnlicher Lage wie Markus, hat aber das Wort von der Lästerung des Menschensohnes nicht derart verallgemeinert, wie Markus es gethan hat. Dafür schließt er die Rede bei Matth. V. 30 ab. Das Wort Matth. 32 verwendet er in seiner ursprünglichen Fassung in einer

für die Jünger berechneten Rede, im Anschluß an das Bekennen und Verleugnen des Menschensohnes.

Holtzmann (139 unten) erklärt die Beziehung auf den Menschensohn umgekehrt aus dem Plural υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων im Gegensatz zu Weiß. Ich halte diese Erklärung für unrichtig, weil es sich auch in der Markusrede ausschließlich um die Person Jesu handelt. Jesus nimmt Bezug auf das Urteil der Schriftgelehrten über seine Person und die Quelle seiner Macht und will sie warnen. Über seine Person als Mensch υἱὸς τ. ἀνθρ. dürfen sie ein Urteil fällen, aber dies Urteil wird da zur unverzeihlichen Sünde, wo es über die Person auf den Geist übergreift, der ihn beseelt. Mit dem Wort, er hat den Beelzebub, lästern sie den, mit dessen Macht Jesus die Dämonen besiegt. Darum gehört auch Matth. V. 28 ursprünglich zur Rede. Markus braucht übrigens das Wort υἱοὶ τ. ἀνθρ. im Plural nur hier, es ist somit klar, daß er eben den Vers in andrer Deutung wiedergeben will. So tritt auch hier im Gegensatz zu Matthäus das paulinische ἁμάρτημα auf, welches das Resultat des sündigen Handelns ins Auge faßt. Endlich mache ich darauf aufmerksam, daß Markus statt der Pharisäer (Matthäus) die Rede an die Schriftgelehrten gerichtet sein läßt. Es wird sich noch an andern Stellen zeigen, daß diese Änderung nicht zufällig ist. Den Schriftgelehrten kannte man auch in den griechischen Gemeinden, während das Verständnis für den Pharisäismus der Natur der Sache nach auf den jüdischen Kreis beschränkt blieb. So zeigen sich in der Rede, wie sie Markus bietet, die Einflüsse einer spätern Zeit. Markus kann nicht von Matthäus benützt worden sein, wohl aber hat er aus der ausführlichern Rede des Matthäus mit freier Benützung einen kürzern Text hergestellt.

Der Schluß der Rede, der Konflikt mit den Seinen, gestattet keine wesentlichen kritischen Schlüsse.

3.

Die Rede Jesu in Gleichnissen als Verhüllung des Geheimnisses vor dem Volke.

Mark. 4 und Parallelen.

Das Gleichnis mit seinen verwandten Redeformen macht die Wahrheit, die Thatsachen auf dem geistigen Gebiet deutlich, also

daß sie auch vom gemeinen Mann im Volke verstanden wird. Das Gleichnis ist seinem Wesen, seiner Aufgabe nach einer Deutung nicht bedürftig, es ist an sich klar. Die Wahrheit ist das Verborgene, welches durch das Gleichnis offenbar wird. Diese Sätze Jülichers (120. 121), die er in einer umfassenden Untersuchung durch zahlreiche Belege aus der biblischen und profanen Litteratur unterstützt, stimmen nicht mit dem überein, was Mark. 4 und Parallelen über den Zweck der Gleichnisse aussagen. Jülicher macht darauf aufmerksam, daß viele Exegeten, u. a. Weiß und Kötsveld, die Schwierigkeit dieser synoptischen Gleichnistheorie empfunden hätten, und es daher versucht hätten, durch kritische Operationen, ihre Härten zu mildern und ihre Spitzen abzubrechen. Und doch helfe hier das kritische Messer nur wenig. Es heißt einfach entweder — oder. Wenn es von Jesus heißt, ohne Gleichnisse habe er nicht zum Volke gesprochen, Mark. 4, 34. so könne dies nicht in dem Sinne gelten, daß Jesus in all seinen Predigten es bezweckt habe, die Wahrheit durch Gleichnisse zu verbergen, sondern nur in dem gegenteiligen, daß der Volksredner Jesus zum Denken und Verstehen des Volkes herabgestiegen sei, um dem Volk die Wahrheit durch Gleichnisse zugänglich zu machen (S. 147 ff.). Darum müsse man auf diese synoptische Theorie gänzlich verzichten, da sie erst später entstanden sei, als sich die Judenschaft feindselig von der Gemeinde abwandte (148) (145 ff.). Diese Theorie besticht, zumal in dem glänzenden Gewande, das ihr Jülicher gegeben hat, da ja auch von den Synoptikern selbst eine Menge von Gleichnissen ohne Deutung mitgeteilt werden, aus denen ohne weiteres klar wird, daß ihr Zweck der ist, eine Aussage, eine Wahrheit, zu verdeutlichen, so aus den vorhergehenden Abschnitten Mark. 2, 18—22 und Parallelen; so ferner Matth. 21, 33—34, wo es in V. 44 geradezu heißt, die Gegner Jesu hätten alsbald gemerkt, daß Jesus sie meine. Allein schon im Blick auf die Konsequenzen ist für eine solche Scheidung zwischen synoptischer Theorie und Worten Jesu, wie sie Jülicher aufstellt, fester Grund erforderlich.

Matthäus bietet uns, wie in der Bergrede, eine vollendete Komposition einer Rede, bestehend aus sieben Gleichnissen über dasselbe Thema, das Reich Gottes, deshalb schreibt er auch in V. 3 λαλεῖν, während Markus das eher indifferente den Inhalt nicht kennzeichnende διδάσκειν hat. Für

Matthäus ist diese Gleichnisrede Reichgottespredigt, ein λαλεῖν τὸν λόγον, wie Mark. 4, 34 nachträglich bemerkt. Nach Weiß ist Markus nicht der erste Erzähler (Mark.-Ev. 138), vielmehr habe diese Gleichnisrede in der apostolischen Quelle gestanden, und der ursprüngliche Wortlaut sei vielfach noch bei Lukas vorhanden. Es wird sich nun fragen, ob Markus uns nur einen Auszug der ausführlicheren Gleichnisrede der apostolischen Quelle biete, oder ob Markus den primären Text habe, der von Matthäus bearbeitet und ergänzt worden wäre. Nun aber sind die eben erwähnten Eingangsworte des Matthäus λαλεῖν . . ., gewiß zutreffender in Bezug auf den Inhalt der Parabeln, zumal da Markus 12, 1 ebenso schreibt. Aber nicht nur am Anfang, sondern durch das ganze Kapitel hindurch erweist sich der Markustext als abhängig von Matthäus. Jülicher sagt zwar S. 122, daß in diesem Kapitel die Ursprünglichkeit des Markustextes überwältigend hervortrete. Sein Kriterium ist der Fortschritt der Metaphorisierung alles Parabolischen 186. Sieht man nun genau zu, so erweist es sich, daß eher Markus auf dieser Bahn fortgeschritten ist. Während Matthäus dem Bilde der vielen Samenkörner entsprechend, stets ἃ μὲν, ἄλλα schreibt, setzt Markus schon in der Parabel im Blick auf die Deutung den λόγος, den Singular ὃ μὲν, ἄλλο, denn die Erklärung sagt, τὸν λόγον σπείρει.

Auch in der Deutung zeigt sich vorerst in stilistischer Hinsicht der Fortschritt von Matthäus zu Markus. Der Text des Matthäus ist schwierig. Der Grundgedanke der Deutung ist, daß „das Wort" ausgesät wird, so Matth. 19. Aber was ist Subjekt in dem folgenden Satze. οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς? Weiß sagt, Matthäus habe hier den Markus vor sich, und man müsse als Subjekt ὁ σπόρος ergänzen (Matth. 343). Aber weder Markus noch Matthäus haben das Wort σπόρος. Eher müßte man an Mark. V. 14 λόγος denken, aber οὗτος geht nach Matth. V. 20. 22. 23 auf den Hörer. Erhalten wir jedoch, da οὗτος ὁ σπαρείς den Hörer meint, nicht eine doppelte Deutung, nach welcher der Same, bald das Wort, bald den Hörer des Wortes bedeutet? Allein Matthäus hat nicht grundlos ἐσπαρμένον im perf. pass. und σπαρείς im aorist geschrieben. Zu diesem Aorist ist im Unterschied vom Perf. Deut. 21, 4 ἥτις σπείρεται LXX im Sinne von „besät werden" heranzuziehn.

Die Deutung wird dadurch einheitlich, und die Übersetzung hat zu lauten: „Dieser ist der „wie längs des Weges besäte" ὁ σπαρείς ist, der Hörer des Wortes, welcher dem den Samen empfangenden Lande gleicht. Ähnlich Weizsäcker Neues Testament. Markus erleichtert am Anfang den Stil. Deutlich sagt er: τὸν λόγον σπείρει. Das dunkle σπαρείς, welches am Anfang bei Matthäus mit dem ἐσπαρμένον kollidiert, läßt er weg, und schreibt klar V. 15 οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ . . . ὅπου σπείρεται ὁ λόγος. Soll Matthäus, wenn ihm der klare Markustext vorgelegen hätte, ihn in dieser Weise verdunkelt und erschwert haben? Wohl aber ist leicht verständlich, daß Markus zuerst versuchte, den schwierigen Anfang des Matthäus zu erleichtern, dann aber in den folgenden Gliedern doch in die Konstruktion des Matthäus zurückgefallen ist, οἱ . . σπειρόμενοι.

Was die übrigen Gleichnisse und Gnomen anbetrifft, so hält Weizsäcker (Untersuchungen 47) dafür, daß Mark. V. 26—34 Zusätze des Bearbeiters seien, dem historischen Urmarkus hätten nur zwei Redestücke angehört, das Ackergleichnis und die kurze Apostelinstruktion. Ich kann mich diesem Urteil insoweit anschließen, als ich glaube, daß Markus als Ersatz für die Matthäus-Parabel 14, 24—30 ein ähnliches Gleichnis von der keimenden Saat, und von den übrigen Parabeln nur das Senfkorn-Gleichnis aufgenommen hat. Diese beiden Gleichnisse sollen ein Gegenstück zu 4, 1 ff. bilden, wie dies auch bei den Gnomen V. 21—23 der Fall ist. Markus hatte betont, daß es die göttliche Absicht war, daß das Evangelium vor Israel verhüllt bleibe (Holtzmann 145), V. 10—12, aber die Jünger sollten ermuntert werden, dasselbe den Heiden zu offenbaren, V. 21—23. So hat Markus diese in der Bergrede ganz allgemein gehaltenen Gnomen speciell auf die Heidenwelt angewandt. So ist auch V. 22 aus Matth. 10, 26 umgebildet (Meyer-Mark. 73 Anm.). ἵνα V. 22 deutet den Zweck Gottes an für die Heidenwelt, entsprechend dem ἵνα V. 12, welches sich auf Israel bezieht. (Vergl. Luk. 12, 3. Es beweist diese Gnome, daß Lukas den Matthäus-Wortlaut und Zusammenhang kennt, wie den des Markus. Vergl. 8, 16 ff., wo aber in V. 17 das ἵνα fehlt.) Ebenso sind Mark. V. 24—26. 30—32ª. 33 bis 34ª dem Matthäus gegenüber sekundär. μετρεῖν bedeutet bei Markus ausmessen, austeilen, während die Gnome bei Matthäus vom Richten und Urteilen redet. Sogar der Zusatz καὶ προστεθή-

σεται stammt aus Matth. 6, 33. Der ursprüngliche Sinn der Gnome ist durch Luk. 12, 31 und 6, 37 garantiert. Immerhin verrät Lukas durch den Zusatz 6, 38[a], daß er die Markusdeutung kennt. Die Zusammenstellung aber Luk. 6, 37. 38[b] beweist, daß Mark. V. 24 hier eingeschoben ist. Vergl. zu V. 24 Meyer-Mark. S. 74. μετρεῖν ausmessen ist paulinischer Sprachgebrauch. Röm. 12, 3; 2. Kor. 12, 13; Ephes. 4, 7. 16.

Matthäus hat zum Gleichnis gemacht, daß ein Mensch den Senfbaum auf seinen Acker pflanzt (V. 31, Israel Gottes Ackerfeld). In Israel entsteht das Reich Gottes mit Wohnrecht für alle Völker. Markus läßt das auf den Standort Bezügliche weg, und beschränkt sich darauf, das Wachstum des Reiches Gottes in der Welt, ἐπὶ τῆς γῆς zu schildern V. 32.

Auf den Streit, ob Mark. 26—29 eine Urform von Matth. 13, 24—30 ist, braucht nicht näher eingegangen zu werden. Vergl. Weiß-Mark. 159 Jülicher 190, Holtzmann 150. Scholten (142) hält die Übereinstimmung für scheinbar, in Wirklichkeit seien es zwei verschiedene Gleichnisse. Das ist richtig. Der Naturlauf mit seinen vielen Bildern hat wohl zu manchem ähnlichen Gleichnis Anlaß gegeben. Markus erzählt dies Gleichnis als Ersatz von Matthäus 13, 24—30. Warum, wissen wir nicht. Von Markus kann Matthäus nicht beeinflußt sein, etwa in der Weise, daß er das Gleichnis nach Mark. 4, 26—29 gebildet hätte, denn der Stil entspricht durchaus dem des Matthäus (Scholten 32).

So zeigt sich in dem ganzen Kapitel Mark. 4, der ihm zu Grunde liegende ältere ursprüngliche Text des Matthäus. Entscheidend ist nun die Hauptfrage über den Zweck der Gleichnisse.

Gegen die Gnomen Mark. 4, 10—12 richtet sich speciell Jülichers Hypothese. Nun darf zunächst nicht ohne weiteres von einer synoptischen Theorie gesprochen werden, denn zwischen Matthäus und Markus bestehen Differenzen gerade in diesem Punkte. Nach Matthäus haben die Jünger die Parabeln verstanden, V. 51. 52. In V. 18 bitten sie nicht um die Deutung, sondern Jesus selbst fügt sie aus eigener Initiative bei. In V. 10 fragen die Jünger nicht nach der Deutung, sondern lediglich nach dem Grunde, weshalb er zum Volke in Parabeln rede. Nach diesen klaren bestimmten Aussagen war also nur beim Volke, nicht aber bei den Jüngern, Unfähigkeit vorhanden, die Parabeln zu verstehen. Damit stimmt überein, daß Jesus die Jünger preist, weil

ihnen das Geheimnis des Himmelreiches gegeben ist. V. 11 und 12. V. 16. 17, vergl. 11, 25. 26. Einzig V. 36 macht eine Ausnahme. Wir werden später darauf zurückkommen.

Anders bei Markus: V. 10 bitten die Jünger um die Deutung. V. 13 Jesus tadelt sie darob, denn er verwundert sich, daß sie nicht einmal diese erste Parabel verstehen. So sieht sich Jesus genötigt, da er nur in Gleichnissen redet, seinen Jüngern die Gleichnisse κατ' ἰδίαν zu erklären V. 32. Mit dieser Aussage, daß die Jünger die Gleichnisse nicht verstanden hätten, harmonieren aber die Verse 11 und 12 nicht recht, denn in V. 11 hebt Jesus hervor, daß ihnen das Geheimnis gegeben sei, also nicht im Blick auf die ihnen erst zugedachte Deutung, sondern wie Holtzmann richtig erklärt (144), weil sie das Verständnis vom Wesen des Reiches Gottes besitzen. Ist dem also, dann stimmt V. 11 mit den Aussagen V. 10. 13. 32 nicht, V. 11 und 12 müssen ursprünglich anderswo in anderm Zusammenhang gestanden haben, sie müssen in anderm Sinne auf die Gleichnisse bezogen worden sein! Nur darin stimmen Matthäus und Markus überein, daß das Volk die Säemannsparabel nicht verstanden habe — auch das bestreitet Jülicher. Jesus war ja ein Volksredner, die Parabel bedarf gar nicht der Deutung, das Volk muß sie verstanden haben. Diese auf gewissen Vordersätzen ruhenden Schlüsse kommen aber gegen die übereinstimmenden Aussagen der Synoptiker, daß das Volk sie nicht verstanden habe, nicht mehr auf.

Ebenso differieren die Aussagen von Matthäus und Markus über den Zweck der Parabeln. Jülicher schiebt ihnen beiden in schroffster Weise einen Zweck unter, der auf Matthäus wenigstens nicht zutrifft. Aber weil ihm die Priorität des Markus ein Axiom ist, so muß Matthäus noch weiter auf der gefährlichen Bahn der Allegorisierung der Parabeln fortgeschritten sein (S. 186 ff., 121 ff.). „Aber die Allegorie, die nicht verkündigt, sondern verhüllt, suchen wir bei dem klarsten, gewaltigsten, unermüdlichsten aller Redner vergebens." Ganz richtig, aber man muß zuerst klar feststellen, was die Evangelisten aussagen. Matthäus giebt uns eine Aussage über den Zweck der Parabeln, aber nicht nur in V. 10—17, sondern auch in V. 34 und 35, und gerade diese letztere Stelle erwähnt Jülicher nicht einmal! Ein solches Übergehen der Gegeninstanzen ist nicht umsichtig. Es ist klar, daß V. 34 und 35 eine allgemeine

Aussage über Jesu Lehrweise enthalten. Jesus habe nichts ohne Gleichnisse gesagt. Das läßt sich überall belegen. Die Bergrede ist voll von Gleichnissen. Und V. 35 nennt die Absicht Jesu: ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς, also enthüllen, nicht verhüllen, offenbaren, nicht verbergen, das, was auch Jülicher will! Jedenfalls geht das daraus hervor, daß der erste Evangelist nicht, wie Jülicher meint, den von ihm gewollten Zweck der Gleichnisreden nicht kennt, sondern daß er ihn kennt. Von hier aus müssen wir V. 10—17 verstehen. Die Jünger, welche wissen, daß das Volk die mitgeteilte Parabel nicht verstanden hat, fragen Jesus, warum er in Gleichnissen rede. Hier ist es also die Meinung der Jünger, daß das Gleichnis verhülle und daß die Redeform schuld sei an dem Nichtverstehen der Wahrheit. Da öffnet ihnen Jesus das Auge über die wahre Ursache des Nichtverstehens. Diese Ursache ist eine doppelte, eine göttliche und eine menschliche. Es ist ihnen nicht gegeben, euch ist es gegeben. Das ist die letzte Ursache, bei der stets unser Denken anlangen wird, vergl. 11, 25. 26. Die menschliche Ursache liegt in der Verstocktheit der Herzen. V. 13 und 15. Nicht das ist der Zweck der Gleichnisreden, wie Jülicher es als Meinung der Synoptiker hinstellt, daß die verhüllenden Gleichnisse das Volk erst noch verstocken sollen, sondern er predigt in Gleichnissen, weil (ὅτι nicht ἵνα) diese Verstockung bereits eingetreten ist. Was Holtzmann (145) von den beiden Matthäus und Markus sagt, daß nachträglich von ihnen der Mißerfolg Jesu als integrierender Teil eines vorausbedachten Geschichtsplanes dargethan werde, das trifft auf Matthäus wenigstens nicht zu.

Wir dürfen dieses ὅτι des Matthäus nicht im Sinn von ἵνα interpretieren. Jesus wählt die Gleichnisrede, weil das Volk verstockt ist, nicht damit es verstockt werde. Damit wir diese beiden Aussagen in V. 13 und 15 und V. 34 und 35 verstehen können, müssen wir auf das Wesen des Gleichnisses eintreten. Es giebt ganz sicher verschiedenartige Gleichnisse: Gleichnisse, bei denen der Sinn sofort in die Augen springt, und Gleichnisse, die ein Rätsel enthalten. An dieser Thatsache ändern Jülichers Ausführungen nichts. Uns erscheinen alle biblischen Gleichnisse so klar, weil wir von Jugend auf sie samt der Deutung kennen. Aber man mache doch den Versuch und erzähle einem, der das Gleichnis

vom Säemann nicht kennt, das Gleichnis ohne die Deutung, ist es so selbstverständlich, daß er sofort den Kern des Gleichnisses versteht? Sogar Gellert hat für nötig befunden, seinen Fabeln die Moral der Geschichte anzuhängen. Man stelle sich Jesus vor, wie er den Zuhörern nichts andres erzählt als diese Geschichte vom Säemann und vom Acker, kein Wort mehr, keines weniger. Da verstehen wir wahrlich die Jünger, wenn sie fast ungeduldig und erzürnt kommen und sagen: warum redest du in Gleichnissen, warum fügst du nicht die Deutung bei? Da antwortete ihnen Jesus, ich rede in Gleichnissen, gleichsam in Rätseln, weil sie mit sehenden Augen nicht sehen. Gerade das, was zur Verdeutlichung dient (V. 34. 35), ist ihnen das Rätsel, weil ihr Auge blind ist (V. 10—17) und daß es von Jesus als Rätsel dargeboten wird, das schwächt eher ihr Gericht ab. Auch das Klarste kann auf den Blinden nicht Eindruck machen. Aber es ist die Schuld des Volkes, nicht die rätselhafte Willkür Gottes, daß sie die Gleichnisse nicht verstehen, ihr Herz ist verstockt und sie haben ihre Augen selbst verschlossen. V. 15. Es liegt im tiefen Ernst Jesu auch wieder Milde, darin daß er, um ihr Gericht nicht größer zu machen, ihnen die Deutung der Parabeln versagt. Darum darf man den Satz nicht ohne weiteres aufstellen: kein Gleichnis bedarf der Deutung, weil es nicht λόγος σκοτεινός sei. Denn erstens giebt es verschiedenartige Gleichnisse, und sodann ist das Fassungsvermögen der Hörer ein verschiedenes, so daß unter Umständen ein und dasselbe Gleichnis dem einen klar und deutlich erscheint, ein Hülfsmittel zum Verständnis der inne liegenden Wahrheit wird, während es dem andern ein Rätsel ist, welches die Wahrheit verhüllt. Gerade das, was die Klarheit mehrt, steigert auch das Unvermögen zum Verständnis, da wo ein geistiger Gegensatz gegen das Verkündigte vorhanden ist. Wer mit völlig differenten Hoffnungen und Vorstellungen vom Reiche Gottes Jesus entgegentrat, sah bei allem Scharfsinn nicht ein, was er an dem Säemann auf dem Acker lernen soll. Er mußte eine Deutung hören, die ihn darauf stieß, wie denn der Säemann und seine verschiedenartigen Erfolge dem Wesen und Geschick des Himmelreichs ähnlich sei. Diese Deutung wollte Jesus dem Juden nicht geben. Er hat genug gehört, er will nicht seine Verantwortung noch größer machen. Darum *bedeutet dieser Schritt, daß Jesus keine Deutung mehr giebt, einen Wendepunkt im Leben*

Jesu. Aber nicht Jesus hat an der Form und dem Zweck der Gleichnisse etwas geändert, sondern im Herzen des Volkes ist das eingetroffen, was Jesaias erfahren hat, daß die Predigt das Gegenteil gewirkt hat von dem, was sie beabsichtigt hatte. Die Parabel hat immer denselben Zweck Matth. 13, 34. 35, aber die Hörer sind nicht mehr dieselben. Sie sehen nicht mehr, ihr Auge ist blind (Luk. 11, 33—36). Darum redet Jesus in Gleichnissen, oder darum fährt er fort in Gleichnissen zu reden, 13, 13, weil sie nicht mehr sehen. Ist ihnen das Klare dunkel, das Gleichnis ein λόγος σκοτεινός, so soll es ihnen bleiben. Das ist das Gericht. Nicht aber war es Jesu Zweckabsicht, auch nicht nach Matthäus, etwas Dunkles zu bieten, damit sie verstockt werden. Matthäus betont dieses Schuldmotiv, dieses ὅτι, überall, so V. 13, und so V. 19. Es ist keine fatalistische Weltordnung, daß ein Mensch der Einwirkung des Bösen unterliegen muß, sondern der Böse raubt nur da das Wort, wo der Hörer nicht versteht, und deshalb den Samen nicht aufnehmen kann.

So hat diese Gleichnisrede bei Matthäus ihre richtige Stellung, mitten in der Konfliktzeit. Und das Jesaiascitat, welches Matthäus vollständig citiert, betont auch die Selbstverschuldung des Volkes. V. 15, welcher mit γὰρ eingeleitet ist, giebt die Ursache des Nicht-Verstehens an: Ihr Herz ist eben verstockt, sie selbst haben ihre Augen verschlossen, also daß sie nicht sehen können. Nicht als Gottes Absicht wird dies hingestellt, sondern als ihre Absicht, nicht zu sehen „ihre Augen zuschließen, damit sie nicht sähen, damit sie sich nicht bekehren müssen, und ich sie heilen könnte.“ In diesem Sinne citiert Matthäus den Jesaias nach LXX.

Ich gebe zu, daß der Urtext anders lautet (Holtzmann 145 Zeile 20 ff.) aber der Urtext, richtig verstanden, stimmt doch mit dem eben Gesagten überein. Ich verweise auf die klare richtige Erklärung bei Duhm (Handkommentar 47). Hier haben wir auch den Schlüssel zum Verständnis der Gleichnisreden Jesu: Duhm sagt: „das beständige Hören- und Sehenlassen würde eine besondre Huldereweisung Gottes und das höchste Glück der Menschen sein (wie z. B. das verständlich machende Reden in Parabeln Matth. 34, 35), wenn alles recht stände.“ „Dem ungläubigen Volk wird gerade die höchste Offenbarung Gottes zur κρίσις. „Ebenso wird durch Christi Erscheinung die Welt deshalb gerichtet,

weil sie die höchste Offenbarung göttlicher Liebe und Treue ist." Auf das Verstehen bezogen ist dieser Satz Duhms so zu fassen: Ebenso wird in Christi Worten gerade das unverständlich und rätselhaft, was die höchste Form von klarer offener Predigt ist, warum? weil es nicht recht steht. „Die Verstockung ist also psychologisch und ethisch begründet." „Die Religion an sich eine Arznei, wird ein Gift für die Verschmähenden." Das gilt für den intellektuellen Erwerb auch von der Parabel (vergl. Duhm 48 oben). Duhm hat mit seinen wenigen Worten das Verständnis für den Zweck der Parabelpredigt Jesu mehr gefördert, als Jülicher.

Wir schließen die Besprechung der Matthäusaussagen dahin ab: Matth. V. 10—17 enthält nicht eine von Jesu Absicht abweichende, ja ihr widersprechende synoptische Theorie über die Parabeln, sondern trifft vollständig den Sinn und die Gedanken Jesu. Bevor wir zu Markus übergehen, müssen wir noch die scheinbar widersprechenden Matthäus-Verse 18 und 36 kurz ins Auge fassen. Sie geben keinen Anlaß zu dem Schluß, den Jüngern seien die Gleichnisse ebenso unverständlich geblieben, als dem Volk, was mit dem Makarismus der Sehenden V. 17 und mit δέδοται V. 11 nicht stimmte. Wir werden hier allerdings Zusätze des Evangelisten vor uns haben, die ihm, welcher Art die Sammlung von Worten Jesu war, die er vor sich hatte, nicht schon durch die Überlieferung gegeben waren. Beide Deutungen machen den Eindruck, daß sie mit Rücksicht auf die Leser des Evangeliums vom Evangelisten beigefügt worden sind. Es wird dies deutlich aus V. 18. Eben hatte Jesus die Jünger gepriesen, weil sie sehen und hören, was schon vor alters die Propheten gern gesehen hätten. Nun soll der Leser wissen, was der Jünger in dieser Parabel hörte, er soll teilnehmen an dem Verstehen der Gleichnisse, als der Geheimnisse des Reiches Gottes. Darum fährt V. 18, ohne daß die Jünger um die Deutung bitten, im Blick auf das ἀκούειν, um dessen willen sie gepriesen werden V. 17 fort: ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολήν, nämlich ἀκούειν im höhern Sinn, als Verstehen wie V. 17. Diesen Übergang zur Deutung werden wir dem ersten Evangelisten zuschreiben dürfen. Auch aus dem einleitenden Satz V. 36ᵃ darf nicht geschlossen werden, den Jüngern sei das Gleichnis ein unlösliches Rätsel geblieben, denn V. 36ᵃ ist

lediglich eine schriftstellerische Formel, die die Deutung eben einführt. Eine andre Frage ist die, ob die Deutung nicht auf Jesus zurückgeführt werden darf. Dem Hauptgedanken nach sicherlich, wie weit dies auch von den Einzelheiten gilt, steht dahin. Es liegt doch völlig in der Situation, daß die Jünger mit Jesu über das, was er mit den Gleichnissen meinte, gesprochen haben, und daß er ihnen zur klaren Erfassung seines Gedankens half. Zwischen völligem Verstehen und Nicht-Verstehen giebt es noch Mittelstufen. Die Nachricht, die Jünger und Jesus hätten nachher noch über den Sinn der Parabel gesprochen, kann nicht als ungeschichtlich verworfen werden. Man macht es ja heute noch so. Wie weit sich die Deutung auch auf die einzelnen Glieder der Vergleichung ausdehnte, können wir nicht mehr ausrechnen.

Somit dürfen wir sagen, daß die Aussagen des ersten Evangelisten über den Zweck der Gleichnisse, sowohl im allgemeinen, als auch in der besondern Anwendung auf das verstockte Israel den Eindruck der geschichtlichen Wirklichkeit machen, also authentisch sind. Die mitgeteilten Deutungen werden in ihren Grundgedanken auf Jesu Worte zurückgehen, mögen aber, so wie sie dastehen, detailliert bis ins Einzelne das Werk des ersten Evangelisten sein, da sonst die Parabeln in den Evangelien keine detaillierte Deutung haben, sondern höchstens von einem allgemeinen Wink begleitet sind, der die Deutung des Lesers bieten soll, Matth. 18, 38; 20, 16; 21, 43; 25, 13.

Wenn wir nun Markus mit Matthäus vergleichen, so fällt uns neben der bereits namhaft gemachten Differenz (S. 81—83) daß die Jünger die Parabeln auch nicht verstehen, und deshalb von Jesus getadelt werden, auf, daß die Aussagen über den Zweck der Parabeln verschärft sind. Die Aussage des Markus vom Nicht-Verstehen der Jünger wird nicht nur von Jülicher, sondern auch von Holtzmann bestritten (145 über den Zweck, Zeile 34). Also muß Matthäus, welcher nichts vom Nicht-Verstehen der Jünger sagt, den geschichtlich treuen Bericht haben. Das, was Jülicher nun die synoptische Theorie vom Zweck der Parabeln nennt, daß die Parabel verhüllen wolle, damit das Volk nichts davon verstehe, das trifft nun allerdings auf Markus zu. Und es ist nicht unrichtig, wenn Holtzmann hiebei an die paulinische Theologie erinnert (145 unten). Die Scheidung ist scharf. Den Jüngern ist das Mysterium gegeben, jenen τοῖς ἔξω

ist es nicht gegeben. Mit τοῖς ἔξω werden die außerhalb der Gemeinde stehenden bezeichnet, 1. Kor. 5, 12. 13; Kol. 4, 5; 1. Thess. 4, 12; 1. Tim. 3, 7 — (Apok. 22, 15) nach paulinischem Sprachgebrauch. Diese sollen durch die Parabeln, welche die Wahrheit nicht aussprechen, sondern nur andeuten, gehindert werden einzutreten. Neben dem motivierenden ὅτι bei Matthäus steht bei Markus das finale ἵνα, und was Matthäus V. 15 als Thatsache mitteilt, wird von Markus als der von Gott beabsichtigte Zweck bejaht. Selbst ein so überzeugter Anhänger der Markus-Hypothese wie Holtzmann, muß zugestehen, „daß der Urtext, dessen Wortlaut schärfer ist, besser zu der Darstellung des Markus und Lukas paßt als zu der des Matthäus;" ferner in Matthäus 11 und 12 „scheine man sich auf dem natürlichsten Wege zu befinden, aber V. 14—18 führe auf die Markus- und Lukas-Auffassung." Damit ist indirekt zugestanden, daß der scharfe prädestinatianische Standpukt, der mit Röm. 9—11 zusammentrifft, von Matthäus nicht geltend gemacht wird. Wenn die Markus-Hypothese nicht als Dogma gelten würde, so müßte man hier zugestehen, daß Markus den zweiten, theologisch schärfer gefaßten, am paulinischen Gedanken genährten Bericht hat, Matthäus aber den ersten, konkreten, „natürlicheren". Matthäus „mildert den Gedanken des Markus" nicht, wie Holtzmann sagt, sondern er schildert als Augenzeuge und Glied des Volkes Israel, wie Jesus diesem die Gegenwart des Himmelreichs auf- und zuschloß; Markus aber schreibt als Theologe im Blick auf den abgeschlossenen Geschichtslauf, angesichts des vollendeten Falls der Judenschaft, indem er diesen als das Ergebnis des göttlichen Willens bejaht. Und wie klar wird das Verhältnis der beiden Texte, wenn man den Matthäus voranstellt. Markus folgt ihm überall. Seine Parabelrede ist nicht etwa direkt aus der Sammlung der Logia geschöpft, sondern aus Matthäus und entspricht genau dem ersten Teil der Matthäus-Rede V. 1—35. Das beweist der Schriftbeweis, der nicht in der Logiaquelle gestanden hat, und den Markus aus Matthäus hat, nicht genau aus LXX, ebenso wenig aus dem Urtext, sondern in freier Benützung aus Matthäus, nur das hervorhebend, was gerade streng prädestinatianisch lautet. (Die auf Selbstverschuldung hinweisenden Worte des Schriftcitates sind weggelassen!) Ferner erklärt sich die Meinung des Markus, die Jünger hätten selbst die Parabeln

nicht verstanden sehr leicht aus Matth. V. 18 und besonders V. 36. Dort las er ja, daß die Jünger Jesus gebeten haben, die Parabel zu deuten. Darum ändert er in diesem Sinne V. 10. V. 13, und fügt V. 34ᵇ bei. Darum verschärft er auch in der Deutung V. 15, indem er das Motiv der Selbstverschuldung streicht. Wenn er weiter Matth. V. 24—30 durch das ähnliche Acker- und Saatgleichnis, ersetzt, so sieht man deutlich, daß in der Vorlage des Markus eine analoge Parabel gestanden hat, vergl. Holtzmann 150. Und in V. 25 kommt der Makarismus über die Habenden, der doch nirgends besser paßt als nach Matth. V. 12.

Noch kürzer ist die Parabelrede des Lukas, der fast ausschließlich dem Markus folgt. Mit Matthäus schreibt er *μυστήρια* im Plural, und läßt mit Matthäus den Tadel der Jünger weg. Das ist die Konsequenz des von Markus hervorgehobenen Gedankengangs. Ist die Parabel ein *λόγος σκοτεινός*, dann muß sie es auch für die Jünger sein, deren Vorzug nun darin besteht, daß sie die Deutung hören können. Wenn Lukas Mark. V. 26—30 wegläßt, so drückt er damit aus, daß er darin nicht ein Stück der Quelle, sondern einen Zusatz des Markus sieht.

Der Konflikt in der Vaterstadt (Mark. 6, 1—6 und Matth. 13, 53—58) giebt zu weitern Schlüssen nicht Anlaß. Was die Stellung anbetrifft, so holt Markus die aus Matthäus ausgelassenen Partien nach, und schließt den Abschnitt mit dieser Perikope.

4.

Der Konflikt mit Herodes.

Mark. 6, 14—56.

a) Die Anordnung.

Wir greifen aus diesem Kapitel nur das heraus, was für unsre Aufgabe von Bedeutung ist.

Mark. V. 14 schreibt: *καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς* . . . aber er nennt das Objekt nicht. Nach dem Kontext müßte man schließen, Herodes habe von den in V. 13 erwähnten Thaten gehört, aber das geht nicht, denn in V. 13 ist von den Thaten der Jünger die Rede. Man muß deshalb das *ἤκουσεν* absolut übersetzen im Sinn von Matth. 14, 1. *φανερὸν γὰρ ἐγένετο* . . . ist ein erklärender Zusatz, der es deutlich machen soll, wie so das Gerücht bis vor Herodes kam; und in V. 14ᵇ kommt Matth. V. 2 zum

Vorschein. Da nun Markus auch die andern Urteile hier anführen will, so muß er das Urteil des Herodes nochmals bringen, weil es in der Vorlage zur Geschichte überleitet. V. 16 könnte allerdings sich auf die Urteile der Leute beziehen: „als Herodes diese Urteile hörte, sagte er,“ aber der Sinn ist doch der, nach V. 16 und Matth. V. 2: als Herodes von den Thaten Jesu — nicht von den Urteilen der Leute — hörte, sagte er, er ist Johannes. Markus hat den Eingang bearbeitet.

Ungünstiger für Matthäus erscheint die Verbindung der Perikopen in V. 12 und 13. V. 1 und 2 soll jedenfalls nach dem Plan des Matthäus die Geschichte auch zeitlich fortführen. Nun veranlaßt das Urteil des Herodes V. 2 eine früher geschehene Geschichte, die Enthauptung des Täufers zu erzählen. Während nun Markus in V. 29 diese Geschichte abschließt und mit V. 30 etwas Neues, das Zurückweichen Jesu nach der Ankunft der Apostel, berichtet, verbindet Matthäus das zeitlich auf 13 und 14, 1. 2 folgende Ereignis der Flucht Jesu merkwürdigerweise mit der längst vergangenen Geschichte der Hinrichtung des Täufers, welche das Zurückweichen Jesu motivieren soll. Dieser geschichtliche Hiatus ist nicht leicht zu erklären. Vom Standpunkt der Markushypothese wird man sagen: Matthäus habe ganz vergessen, daß die Geschichte von der Enthauptung des Täufers gleichsam in Parenthese stehe (Holtzmann 254) und, um das folgende mit dieser Geschichte kausal zu verbinden, habe er gleichsam die zweite Klammer aufgehoben; das eben deshalb, weil ihm der Markustext vorgelegen habe. Aber deutlich macht uns diese Erklärung das schwierige Verhältnis nicht. Ja, wenn er in Markus gelesen hätte, die Jünger des Täufers hätten die Botschaft vom Tode Johannis zu Jesus gebracht, dann könnte man annehmen, dieser Satz habe Matthäus auf den Gedanken gebracht, die Flucht Jesu durch diese Nachricht zu motivieren, und ob diesen ihm nun im Vordergrund stehenden Ideen habe er ganz vergessen, daß Mark. V. 17—29 in Parenthese stehe; aber das steht eben nicht im Markus. *Die Markushypothese erklärt diesen Hiatus keineswegs.* Ob Markus oder Matthäus die Priorität hat, immer wird man urteilen müssen, daß Matthäus von irgend einer Seite um folgende Thatsachen wußte: 1. daß die Johannesjünger Jesu die Nachricht vom Tode des Täufers brachten, 2. daß diese Nachricht Jesum bewog, sich zurückzuziehen. Diese beiden Thatsachen aber

darf man nicht ohne weiteres als ungeschichtlich erklären. In Bezug auf Nr. 1 verweise ich nur auf den häufigen Verkehr, der zwischen Jesus und den Johannesjüngern bestanden hat. Es ist nach Joh. 1 ganz natürlich, daß einige Johannesjünger sich Jesu zuwenden, sei es auch nur zunächst getrieben vom Gefühl der Vereinsamung, sei es aus Überzeugung, sei es bloß, um ihn zu warnen. Über Nr. 2 vergl. den folgenden Abschnitt. Wir müssen einfach diesen geschichtlichen Hiatus eingestehen. Übrigens haben wir keine Kenntnis von den zwischen den einzelnen Ereignissen liegenden Zeiträumen. Es ist möglicherweise der geschichtliche Hiatus gar nicht so groß. Am besten halten wir an dem Gedanken fest, daß der Tod des Täufers Jesus zum Entweichen veranlaßt, daß er aber diesen Entschluß (V. 13) nicht sofort, zeitlich unmittelbar nach V. 12 ausführt. Jedenfalls macht die Markus-Hypothese die Sache, d. h. die Entstehung dieses Hiatus nicht deutlich, umgekehrt ist es natürlich, daß der feine Schriftsteller Markus diesen Hiatus sieht, und, wie anderwärts, seine Vorlage korrigiert. Holtzmann sucht die Motivierung des Matthäus ad absurdum zu führen, indem er sagt, Jesus sei aus Furcht vor dem Tode auf das Ostufer gefahren — um am selben Abend wieder zurückzukehren. Das ist leichtgeschürzte Kritik. Wo steht, daß schon am selben Tage, an welchem Jesus wegging, die Menge in der Wüste bei ihm war? und was es mit der „Furcht“ Jesu nach Matthäus auf sich hat, stellt sein Christusbild ins klarste Licht.

b) Der Konflikt mit Herodes.

Die synoptischen Evangelien erzählen, daß der Täufer, dessen Wirkungsfeld mehr auf dem Gebiet der römischen Provinz lag, seltsamerweise nicht mit der römischen Staatsgewalt, sondern mit dem König Herodes Antipas in Konflikt geriet. Matthäus fügt dieser Erzählung bei, Jesus habe sich, als die Nachricht vom Tod des Täufers zu ihm kam, vor Herodes zurückgezogen. Lukas bestätigt uns, daß thatsächlich eine feindselige Stimmung am Hofe des Herodes gegen Jesus geherrscht hat 13, 31, und zwar noch zu der Zeit, als Jesus unterwegs nach Jerusalem war, V. 22. V. 33. Jesus, der nach Luk. 8, 3, also schon in früherer Zeit, Beziehungen zum Hofe des Herodes hatte, mochte deshalb über diese Stimmungen unterrichtet sein, so daß die Motivierung des Entweichens Matth. 14, 13 gar nicht unwahrscheinlich ist.

Die Angaben des Markus über den Gemahl der Herodias stimmen mit Josephus nicht überein. Die erste Gemahlin des Antipas ist die Tochter des Aretas (Jos. Antiq. 18, 4. 6 und 5. 1), die zweite, Herodias, die ehemalige Frau des Herodes, des Stiefbruders des Antipas, während Markus[1]) den Philippus (wahrscheinlich den Tetrarchen von Batanäa) als den Gemahl der Herodias einführt. Matthäus nennt keinen Namen,[1]) er erweist sich also auch hier als der geschichtlich treuere Text. Weiß sucht die Autorität des Markus dadurch zu retten, daß er behauptet, der Stiefbruder Herodes habe den Beinamen Philippus gehabt (Meyer-Mark. 104). Doch bleibt dies eine Behauptung ohne Beweis.

Während beide Texte den Anteil der Herodias an der Ermordung des Täufers betonen, und darin besser als Josephus unterrichtet sind,[2]) geht Markus in einem Punkte über Matthäus hinaus. Nach V. 19 geht alle Feindschaft eher von Herodias aus, während das Verhältnis des Täufers zu Herodes ein freundliches war, V. 20. Diese Notiz entspricht der Schilderung des dem Paulus nicht ungünstig gesinnten aber schwachen, energielosen Agrippa II, in Act. 25; 26, 28. Es ist möglich, daß Markus in diesem Punkte gut orientiert ist, und so instand gesetzt wird, den Matthäus zu ergänzen.

Im übrigen zeigt der Text des Markus wie überall eine Menge stilistischer Verbesserungen und Korrekturen, sogar mit lateinischen Namen. Lukas, der es fühlen mochte, wie schwer diese bereits vergangene Geschichte sich in diese Umgebung einfügen ließ, kommt auf das schon 3, 19 von ihm angedeutete Ende des Täufers hier nicht mehr zurück.

---

[1]) Der Text des Matthäus schwankt an dieser Stelle. Vergl. über die Textzeugen: Weiß, Meyer-Matth. 264 Anm. unten, Holtzmann 173 oben. Tischendorf, Gebhardt 8 klammert Φιλίππου ein, Weizsäcker Neues Testament läßt es weg. Man könnte sagen, der Matthäustext sei nachträglich im Abendland korrigiert worden, noch wahrscheinlicher ist, daß im Orient nach Markus dieser Name beigesetzt worden ist, denn es ist die Eigenart des Markus, solche Namenangaben dem Matthäustexte beizufügen, so daß der Text, der keinen Namen bot, eher der ursprünglichere ist.

[2]) Das tragische Verhältnis des Hauses Herodes vererbte sich von einem Glied auf das andre durch die Frauen. Mariamne hatte den alten Haß der Hasmonäer in das Haus Herodes verpflanzt, Mariamne, Herodias, Berenike führen successive den Fall des Geschlechts Herodes herbei.

c) Die Speisungen.

Daß Jesus auf die Nachricht von der Enthauptung des Täufers sich zurückzog, sagt Matthäus. Markus, der Bearbeiter des Matthäus glättet den Riß in der Darstellung und motiviert dieses Zurückgehen durch die Ankunft der „Apostel". Das ist die einzige Stelle außer dem Apostelkatalog, wo Markus dies Wort schreibt. Ist auch der Bericht sekundär, so ist doch die Schilderung der Fürsorge Jesu für seine Jünger zart und fein. Da hört man wieder die Begleiter Jesu heraus, an deren Mitteilungen sich der Bearbeiter des Matthäus erinnerte.

Die Angaben über die Örtlichkeit sind bei Markus schwieriger als bei Matthäus. Die Fahrt erfolgt über den See ans Ostufer. Die Leute, die ihm zu Fuß nachfolgen, kommen somit ebenfalls vom Westufer, machen den Weg um den See herum, und sind bereits an Ort und Stelle, als Jesus aus dem Schiffe trat (προῆλθον und ἐξελθόντος), das ist nicht sehr durchsichtig, zumal da die Leute noch Gebrechliche bei sich hatten. Bei Matthäus fährt Jesus hinüber, die Leute ziehen ihm nach, und „herauskommend sah er eine große Schar," V. 14. Hier ist ein Hervorkommen aus dem Wald- und Bergrevier der Einöde näher ans Ufer hin das nächstliegende. Markus interpretiert das ἐξελθὼν des Matthäus und trifft schwerlich dabei das richtige.

Die Angabe des Matthäus, Jesus habe geheilt, hält Weiß für ursprünglich (Mark. 227),[1]) wie sie auch die Analogie mit den andern Berichten über Jesu Wirken, vergl. z. B. Mark. 6, 54—55, und namentlich die parallelen Erzählungen Matth. 15, 29—31; Mark. 7, 37 für sich hat; hingegen sei Matthäus auch von Markus abhängig, er habe ἐσπλαγχνίσθη hinübergenommen, aber die Motivierung des Mitleids Mark. V. 34 vergessen. Das ist wieder eine Behauptung ohne Beweis. Mark. V. 34 stammt aus Matth. 9, 6. Wenn Matthäus erzählt, Jesus sei, als das Volk ankam, aus seinem Bergungsort ihm entgegengangen, so ist das bloße Wort ἐσπλαγχνίσθη mehr als berechtigt. Wenn Markus das Lehren Jesu betont, so geschieht es im Gegensatz zu der darauf folgenden Brotverteilung. Der Leser soll erkennen, daß Jesus geistiges und leibliches Brot (so auch im vierten Evangelium) den Seinen giebt. Daß den Evangelisten die Begriffe der Eucharistie, ja die Abendmahlsworte sich zur Erzählung dar-

[1]) Die Urrelation stand nämlich nach Weiß in der apostolischen Quelle.

bieten, und die Speisung selbst als eine Art Eucharistie erscheint, ist nicht zu verwundern. Gegen die Geschichtlichkeit spricht dieser Umstand nichts.

Lukas nimmt sowohl auf Markus, als auf Matthäus Bezug, so in der Einleitung. Jesus heilt (Matthäus) und predigt (Markus). Die Beziehungen zu Matthäus sind so zahlreich (Simons 54. 55 ff.) daß man entweder Benutzung des Matthäus oder einen Urmarkus annehmen muß. Die Vertreter dieser letztern Hypothese betonen, daß der Text des Markus stark überarbeitet und sekundär sei (Joh. Weiß, Meyer-Luk. 429).

Von einiger Bedeutung ist die Frage, ob die zwei Berichte über die beiden Speisungen Doubletten sind oder nicht. Die meisten (so Weiß und Holtzmann) bejahen es, nicht nur wegen des fast übereinstimmenden Inhaltes und Wortlautes, sondern auch im Blick auf Lukas und Johannes. Wenn das Ereignis, wie Johannes es darstellt in Galiläa, der Krisis unmittelbar vorangegangen ist, so scheint in der That eine Wiederholung ausgeschlossen. Parallelberichte über das gleiche Ereignis, herstammend aus verschiedenen Quellen, und später nebeneinander gerückt, sind an sich wohl denkbar. Aber gerade hier versagt die Zweiquellenhypothese, wo sie berufen wäre, ein Rätsel zu lösen. Man sagt zwar (so Weiß), der erste Bericht, Speisung der 5000, stamme aus der apostolischen Quelle, der zweite Bericht (4000) sei der Originalbericht des Petrus! Matthäus habe den ersten aus der apostolischen Quelle, den zweiten von Markus; Markus den ersten ebenfalls aus der apostolischen Quelle direkt, den zweiten direkt von Petrus. Aber konnte denn Markus nicht auch von Petrus vernehmen, daß es sich nur um ein Ereignis handelt, er könnte das so gut wissen, wie Lukas und Johannes? Ferner läßt sich eine reinliche Scheidung der Quellen nicht durchführen. Der erste Bericht bei Markus, der also aus der apostolischen Quelle stammen soll, trägt in seinen über Matthäus hinausgehenden Partien so sehr die Eigenart des Markus, daß Weiß (Leben Jesu 186) behaupten muß, er sei durch Züge der petrinischen Überlieferung (also über die Speisung der 4000) ausgemalt! Die Erzählung ist so übereinstimmend, die Differenz sozusagen nur auf die Zahlangaben beschränkt, daß Markus, wenn ihm der Bericht der apostolischen Quelle vorgelegen hat, sich damit hätte begnügen können, diesen Bericht in den Zahlangaben zu korrigieren und durch die

petrinische Überlieferung auszuschmücken. Die Zweiquellenhypothese kann bloß den Matthäustext erklären, den Markustext aber nicht, mit andern Worten das Vorkommen der zwei parallelen Berichte über die Speisung wird durch die Hypothese der zwei Quellen nicht erklärt. Ich stelle zunächst die Berichte inhaltlich nebeneinander:

Matth. 1.	Matth. 2.	Mark. 1.	Mark. 2.	Johannes.
Die Massen folgen nach zu Fuß.	Jesus im Gebirge, die Massen kommen.	Zulauf der Menge.	Ortsangabe V. 31. Zulauf der Menge.	Jesus in die Berge. Zulauf der Menge.
Mitleid Jesu.	Mitleid Jesu V. 32.	Mitleid.	Mitleid Jesu.	
Heilungen.	Heilungen V. 30. 31.		(Heilungen V. 37.)	Heilungen V. 2.
		Predigt.		
Abend.	Nach drei Tagen.	Abend.	Nach drei Tagen.	
Bitte der Jünger sie zu entlassen.		Bitte der Jünger.		
Aufforderung Jesu, sie zu speisen.	Aufforderung Jesu.	Aufforderung Jesu.	Aufforderung Jesu.	Aufforderung Jesu.
	Einwand der Jünger.		Einwand der Jünger.	
	Frage Jesu nach den Broten.	Frage Jesu nach den Broten	Frage Jesu, nach den Broten.	
Angabe des Vorrates.	Angabe des Vorrates.	Angabe des Vorrates.	Angabe des Vorrates.	Angabe des Vorrates.
Speisung.	Speisung.	Speisung.	Speisung.	Speisung.
Überbleibsel.	Überbleibsel.	Überbleibsel.	Überbleibendes.	Überbleibendes.
Anzahl der Menschen.	Zahlangabe.	Zahlangabe.	Zahlangabe.	Zahlangabe V. 10.
Seefahrt.	Seefahrt.	Seefahrt.	Seefahrt.	Seefahrt.

Vergleicht man Matth. 1 mit Mark. 1 (vide oben) so ergiebt sich, daß Markus den ihm vorliegenden Text (gleichviel ob im kanon. Matthäus oder in der apostolischen Quelle) nach petrinischer Überlieferung (Weiß) überarbeitet hat. Ein solcher Zusatz ist die Angabe, daß auch Fische übrig geblieben seien. Alle diese Momente fehlen in Markus 2, der doch der Originalbericht des Petrus sein soll! Vergleicht man hinwiederum Mark. 2 mit Matth. 2, so ergiebt sich, daß Matthäus über Mark. 2 hinaus Notizen hat, die er nicht aus Matth. 1 hatte, mit andern Worten, wir müssen annehmen, daß Matthäus aus dritter Hand, und zwar nicht aus einer schriftlichen Quelle Angaben besaß, von denen er wußte, daß sie sich nicht auf die erste Speisung beziehen. Hieher gehört die bestimmte Angabe, die bei Markus fehlt, daß die zweite Speisung im Gebirge stattgefunden hat (vergl. Johannes), ferner die von Markus abweichende Angabe, daß Jesus nachher nach Magadan (Magdala) gefahren sei. Diese Zusätze in dieser bestimmten Form machen es unmöglich, daß Matthäus von der zweiten Speisung nur von Markus Kenntnis hatte. Nun aber kommt noch das hinzu, daß der Bericht Mark. 2 von Matth. 2 (nicht von Matth. 1, also nicht von der apostolischen Quelle) abhängig ist.

Matth. 15, 29 giebt den Ort an.	Mark. 7, 31 beschreibt nach V. 24 den Weg Jesu, nennt das Gebiet der Dekapolis, impl. das Ostufer des Sees.
Matth. 30 nennt die verschieschiedenen Krankheiten.	Mark. 32—36 erzählt statt dessen eine bestimmte Heilung.
Matth. 31. Die Menge preist den „Gott Israels".	Mark. 37. Die Menge wundert sich und lobt „Jesus", nicht: den Gott Israels.
Matth. 32. Die Speisung schließt unmittelbar daran an.	Mark. 8, 1. Markus unterbricht den historischen Zusammenhang.
Matth. 38. Zahlangabe detailliert.	Mark. 9. Zahlangabe approximativ.
Matth. 39. Ortsangabe.	Mark. 10. Veränderung der Ortsangabe.

Das Mittelstück, die eigentliche Speisungsgeschichte enthaltend, ist übereinstimmend erzählt. Immerhin darf nicht unerwähnt

bleiben, daß Markus den Zusatz Matth. V. 36 *καὶ τοὺς ἰχθύας* in V. 7 nachholt und von einer besondern Segnung der Fische berichtet, daß der Zusatz des Matth. V. 38 *χωρὶς παιδίων καὶ γυναικῶν* mit Matth. 14, 21 übereinstimmt, von Markus aber an beiden Orten weggelassen wird.

Markus braucht in der ersten Erzählung den terminus *εὐλογεῖν* nach Matthäus, mit Beziehung auf Brot und Fische. Dieses *εὐλογεῖν* ist der Segensspruch, den der israelitische Hausvater betet. *κλάσας ἔδωκεν* sagt Matthäus von den Broten und berücksichtigt die Fische nicht weiter: Markus fügt bei: *καὶ τοὺς δύο ἰχθ. ἐμέρισεν πᾶσιν.* In Matth. 2[1]) tritt der terminus *εὐχαριστήσας* auf, wieder in Beziehung auf Brot und Fische V. 36. Vielleicht in Erinnerung an die Eucharistie, beschränkt Mark. 2 *εὐχαριστήσας* auf das Brot, und braucht V. 7 für die Segnung der Fische den üblichen Terminus *εὐλογεῖν* nach Matth. 1. Liegt in diesem Wechsel des Ausdrucks eine Bezugnahme auf die Eucharistie des Brotes in der christlichen Gemeinde, so spricht auch dies für die Ursprünglichkeit von Matth. 1 und 2 gegenüber Mark. 1 und 2. Somit ist die Zuweisung der zwei Parallelberichte an verschiedene Quellen haltlos. Markus hat nur den kanon. Matthäus vor sich. Und es ergiebt sich ferner aus den zahlreichen Berührungen zwischen 1 und 2, daß derselbe Autor diese Berichte geschrieben hat. Wo aber der Wortlaut differiert, da will der Autor schon durch dies äußere Merkzeichen hervorheben, daß er zwei verschiedene Ereignisse meint (z. B. *κόφινος* und *σπυρίς*).

d) Das Wandeln auf dem See.

Die Texte gehen am Schluß auseinander. Matthäus hebt hervor, daß die Jünger zum glaubenden Anschluß an Jesus kamen, der sich im Bekenntnis zur Gottessohnschaft aussprach. Während sie beim erstenmal nur die Frage erhoben, Matth. 8, 27, finden sie hier die Antwort auf die Frage. Der Schluß des Markus *ἐξίσταντο* könnte nach 2, 12; 5, 42 von einem freudigen Erstaunen verstanden werden, wenn nicht Mark. 6, 52 deutlich das Urteil über die Jünger abgäbe: Ihr Herz war verstockt, ein Urteil, welches in der Erzählung nicht begründet ist. Wir erhalten eine Dublette zu 8, 14 ff., weil Markus die Schlußfolgerung des

[1]) Mit 1 wird in diesem Abschnitt die Speisung der 5000, mit 2 der 4000 bezeichnet.

Matthäus ersetzen will, damit dem Bekenntnis der Jünger 8, 29 seine ganze Bedeutung bleibe. Da wird der sekundäre Charakter des Markus wieder deutlich! Sein Schluß entspringt einer gewissen Tendenz, die den Abstand der Jünger von Jesus scharf hervorhebt und betont, wie langsam und schwer sie sich zum Glauben an ihn durchrangen.

Über die Anrede *κύριε* vergl. Seite 57. *Κύριε* ist ein Wort des Glaubens. Markus läßt die noch verstockten Jünger diese Anrede nicht gebrauchen. Wie er bei der ersten Seefahrt das Urteil über die Jünger verschärft (Unglaube, nicht Kleinglaube), so thut er es auch hier. Wenn er endlich die Episode mit Petrus wegläßt, so wird das damit zusammenhängen, daß ihm für seine Kirche keine besondre, vom übrigen Apostelkreis unterschiedne Bedeutung zukam. Markus will von Christus reden, nicht von Petrus. Daß die Verleugnung des Petrus Matth. 26 zu dieser Anekdote Anlaß geboten habe, und dieselbe somit eine spätere Einschiebung sei (Holtzmann 180 oben), ist nicht glaublich. Dies Erlebnis der Verleugnung Petri war zu ernst, als daß man in der Gemeinde daraus poetische Allegorien gemacht hätte, ganz abgesehen davon, daß man sich die Entstehung des einen aus dem andern ohne ein bedeutendes Maß von Phantasie gar nicht vorstellen kann.

5.

Der Konflikt mit den Pharisäern wegen der Reinigung.

Mark. 7, 1—23.

Schon Wilke, einer der ersten Vertreter der Markushypothese hat V. 2—4 und V. 13 aus dem Text des Markus als spätern Zusatz gestrichen. Markus hat eben den Matthäustext für nichtjüdische Leser bearbeitet und für dieselben diese Erklärung eingeschoben. Daher fehlt auch der Zusammenhang zwischen V. 4 und 5, was sogar Weiß (Mark. 243) zugesteht. Aber nicht nur deutet dieser Zusatz auf Bearbeitung, es spiegelt der ganze in verschiedenen Details differierende Markustext die Verhältnisse der Heidenkirche wieder, für die die Frage: was ist *κοινόν?* von großer Wichtigkeit gewesen ist. Markus weiß, daß nicht alle Jünger Jesu (wie noch Matth. V. 2 geschrieben hatte), sondern nur *τινὲς τῶν μαθητῶν* (wie er im Zusatz V. 2 betont) sich von

der Überlieferung frei gemacht haben. Vergl. Akt. 10, 14; Röm. 14, 14.

Matthäus bietet uns die Antwort Jesu in gedrängter Kürze. Sie besteht in einer Gegenfrage V. 3, in der die Anklage liegt, daß sie Gottes Gebot durch diese Überlieferungen übertreten. Jesus citiert ein Beispiel V. 4—6 und schließt mit dem Jesaiascitat. Markus beginnt umgekehrt mit dem Jesaiascitat, führt das Beispiel an und fügt zum Schluß bei, daß noch von andern Überlieferungen dasselbe gesagt werden könnte. Der anklagende Satz steht wie bei Matthäus (V. 3 u. 6) zweimal (V. 8 u. 13), das erste Mal verschärft er den Gegensatz: Gottes Gebot — Menschensatzung, in V. 13 folgt er dem Matthäus: Eure Satzung. Markus will im Blick auf die Gemeinde die Frage zuerst principiell lösen, indem er, abgesehen von dem vorliegenden Fall, betont, was die Schrift über die Menschengebote sagt, V. 6—8.

V. 12—14, das Urteil über die Pharisäer läßt Markus weg. Die Gründe sind bereits S. 77 genannt worden. Die Pharisäer waren für seine Kirche keine Autorität mehr, von deren Einfluß man sich erst frei machen mußte. Es ist sehr charakteristisch für die Stellung des ersten Evangeliums, daß er die scharfen Urteile Jesu gegen die Pharisäer nachdrücklich hervorhebt; er steht noch mitten drin in diesem harten Kampf, und weiß, wie schwer der Druck des Pharisäismus auf das Gewissen und den Glauben der Jünger und der Gemeinde gewesen ist. Vom schriftstellerischen Standpunkt empfahl sich freilich die Auslassung, das innerlich Zusammengehörende wird dadurch besser verbunden. Es wird unerklärlich, warum Matthäus, wenn ihm Markus vorgelegen hätte, diese Gnomen gerade mitten in das Stück eingeschoben hätte.

Den zweiten Teil, die Unterredung mit den Jüngern, bringen beide Evangelisten ziemlich übereinstimmend. Markus bemüht sich, die Konsequenzen der Worte Jesu expressis verbis auszusprechen. Aus Matth. V. 17 schließt er, daß diese von außen kommenden Dinge, ganz allgemein, nicht bloß das Essen mit ungewaschenen Händen (Matth. 15, 20) den Menschen nicht verunreinigen, weil sie nicht in das Herz eindringen. Das ist das οὐδὲν κοινόν τι Röm. 14, 14. Ebenso betont er, daß nicht nur das Wort, „das aus dem Mund heraus kommende,“ sondern allgemein das aus dem Innern des Menschen hervortretende ihn vor Gott erniedrige.

Daß die scharfe Antithese: „aus dem Mund heraus, in den Mund hinein“ die ursprüngliche Fassung der Gnome ist, und Markus erläutert und erweitert, liegt auf der Hand. In V. 19 zieht Markus in Bezug auf die Speisen die Konsequenz: alles rein! (Act. 10, 14), insofern die Speisen durch den natürlichen Gebrauch gereinigt werden. Röm. 14, 14. Matthäus spricht das nicht aus, sondern beschränkt sich darauf, wie V. 20 deutlich zeigt, zu betonen, daß ungewaschene Hände die reine Speise nicht unrein machen, und hervorzuheben, was das Große und Wichtige ist, daß der Christ sich hüte vor dem, was in Gottes Augen allein unrein ist. Aber Jesu Worte, wie Matthäus sie mitteilt, wirken. Es ist konsequent, einen Schritt weiterzugehen und zu sagen: alle Speisen sind rein. Wer zu dieser Überzeugung gekommen ist, kann mit Paulus sagen: *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ.* Dazu ist auch Petrus geführt worden. So haben beide Männer gelehrt, und in ihrem Sinne hat Markus den Text des Matthäus ausgelegt.

6.

Jesus und die Heidin.

Mark. 7, 24—31.

Wodurch die Reise Jesu in die außerpalästinensischen Gebiete veranlaßt ist, sagen uns die Evangelisten nicht, möglicherweise durch die Feindschaft der Pharisäer, Matth. 12. Markus betont, wie anderwärts auch, daß Jesus verborgen bleiben wollte, warum, erfahren wir auch hier nicht. Ein Blick auf Matthäus zeigt uns jedoch, woher das stammt: bei Matthäus verweigert Jesus ausdrücklich und principiell der Heidin die Hilfe. Er ist nur zu Israel gesandt. Für die heidenchristliche Gemeinde des Markus bildete ein solches Wort eine Schwierigkeit, die er seinen Lesern erspart. Es genügt ihm zur Vorbereitung des Folgenden die Bemerkung: Jesus wollte verborgen sein. Streitig ist die genaue Bestimmung der Örtlichkeit (vergl. Holtzmann 184). Holtzmann meint, Matthäus stelle sich die Sache so vor: Jesus sei aus seinem Lande in das Gebiet von Tyros und Sidon gezogen, die Frau aus diesem Gebiete heraus V. 22; allerdings eine dunkle Vorstellung! Aber so hat es sich Matthäus gewiß nicht gedacht, sondern *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων* muß zu *γυνὴ Χαναναία* gezogen werden: „ein Weib aus jener Gegend,“ und *ἐξελθοῦσα* ist sie, weil sie aus ihrem Dorf oder ihrer engern Heimat heraus Jesus nachgeht, nachdem der Ruf von ihm

zu ihr gedrungen war. Darum redet sie ihn mit υἱὲ Δαβίδ an. Markus läßt diese Anrede aus, da ja eine heidnische Frau nicht Kenntnis von dem Ausspruch Jesu haben kann. Daß Matthäus den Glauben des Weibes betont, entspricht der Stelle 8, 10. Auch in der Gewährung der Bitte ist es eine Milderung von seiten des Markus, wenn er das runde: οὐκ ἔξεσειν, man darf den Kindern das Brot nicht nehmen, durch οὐ γάρ ἐστι καλὸν ersetzt und voranschickt: laß zuerst die Kinder sich sättigen, womit die Willigkeit Jesu, ihre Bitte zu erfüllen, bereits angedeutet ist.

7.
Die Zeichenforderung und der Sauerteig der Pharisäer.

Mark. 8, 11—21 und Matth. 16, 1—12.

Weiß (Mark. 271) beanstandet auch hier bei Matthäus die Verbindung der Pharisäer und Sadducäer als ungeschichtlich. Ich verweise auf das S. 11 Gesagte. Die Differenz zwischen beiden Gruppen war viel zu relativ und unwesentlich, als daß sie beim ernsten Gegensatz Jesu gegen das Judentum noch in Betracht gekommen wäre.[1]) Markus ersetzt sodann die Sadducäer durch Herodes. Die theologische Differenz zwischen beiden war der Heidenkirche undurchsichtig. Herodes war das anschaulichere, populärere Beispiel eines weltlichen Sinns, der ohne auf die Zugehörigkeit zur Judenschaft zu verzichten, sich dennoch rücksichtslos auf die irdischen Ziele wirft. Richtig ist, was Holtzmann (189) sagt, daß dieser Ausspruch für die Freiheit der Evangelisten dem Wortlant der Gnomen Jesu gegenüber charakteristisch ist. Wer in dieser Weise vom Buchstaben frei geworden ist, dem bleiben Jesu Worte Geist und Leben.

Ist Matth. V. 12 ein erklärender Zusatz oder von Markus weggelassen? Matthäus konnte ja als Glied des Jüngerkreises dies beifügen, aber warum hat es Markus weggelassen? Deshalb weil die Deutung, die Matthäus giebt: ζύμη = Lehre nicht auf Herodes paßt. Von einer Lehre der Pharisäer und Sadducäer kann man reden, nicht aber von einer Lehre des Herodes. Markus

---

[1]) Man beachte die auffallende Milderung des Urteils über die Pharisäer bei Mark. V 12: dies Geschlecht, im Gegensatz zu Matth. V. 4: die böse und ehebrecherische Art. Vergl. S. 77. 99. Gewiß kein Zeugnis für die Priorität des kanon. Markus!

faßt es daher allgemeiner, vom Einfluß des pharisäischen und herodianischen Wesens, nach 1. Kor. 5, 6—8; Gal. 5, 9. Dann aber mußte der Schlußsatz des Matthäus fallen (Holtzmann 190). Eine andere, noch freiere Deutung bietet Lukas 12, 1 (Holtzmann 189), die sich auf den gefährlichsten Gegner beschränkt, und als die wesentliche Gefahr die Verleitung zur Heuchelei hervorhebt.

Wie in den beiden Erzählungen über die Seefahrten Markus das Urteil über die Jünger verschärft, so auch hier. Matthäus nennt sie kleingläubig, Markus verstockten Herzens. Dies Urteil kontrastiert um so seltsamer, mit dem, was er in 8, 27 ff. erzählt.

Endlich muß auch hier die Frage der Örtlichkeit besprochen werden. Holtzmann (189 ff.) glaubt nämlich, Matthäus habe den geographischen Zusammenhang zerstört, und dadurch den Sinn des Spruches vom Sauerteig alteriert (190 oben), weil das Gespräch auf dem Westufer stattfinde. Allein *εἰς τὸ πέραν* Matth. V. 5 ist nicht „diesmal das Westliche" sondern, wie gewöhnlich das Ostufer. Ebensowenig darf aus dem Stillschweigen des Matthäus 15, 39; 16, 4^{b} über die Jünger geschlossen werden, daß die Jünger nach der Meinung des Matthäus sich während dieser Zeit auf dem Ostufer aufgehalten haben. Matthäus betont an dem einen Ort nur, daß Jesus die Massen, am andern, daß er die Pharisäer und Sadducäer verlassen habe. V. 5, *εἰς τὸ πέραν* und V. 13 sagen doch deutlich, daß Matthäus sich das Gespräch auf dem Ostufer denkt. Von einer Alterierung des Spruches ist keine Rede.[1])

VI. Jesus und die Jünger. Die Entstehung der Gemeinde und die Worte an die Jünger.

Mark. 8, 27—9, 50.

In Mark. 8, 27—9, 50 richtet sich das Interesse auf die Jünger. Sie haben sich für Jesus entschieden, der Glaube, daß Jesus der ist, der da kommen sollte, ist fest geworden, im gleichen Maße, wie sich das Volk langsam von Jesus löst. Um so mehr wendet sich Jesus den Jüngern zu. Er überschüttet sie mit Verheißungen und gewährt ihnen einen Einblick in seine Herrlichkeit,

[1]) Über Matth. V. 1 und 2 bestehen Zweifel, ob die Verse dem Texte angehören. Ich übergehe sie daher in dieser Besprechung.

ihrer Ohnmacht stellt er die Macht des Glaubens entgegen, durch Belehrung und Weissagung sucht er sie für das Kommende zu stählen. — Ich greife zur synoptischen Betrachtung an dieser Stelle nur Mark. 8, 27—37 und 9, 14—29 heraus. 8, 38; 9, 1 wird unter den eschatologischen Aussagen zur Sprache kommen. Die Verklärungsgeschichte[1]) 9, 2—13 und die zweite Leidensweissagung 9, 30—32 geben zu keinen kritischen Schlüssen Anlaß und 9, 33—50 wird anhangsweise berücksichtigt werden.

1.

Das Bekenntnis des Petrus.

8, 27—30.

Einer der Hauptgründe für die Priorität des Markus ist, daß „nur bei Markus der Fortschritt wahrnehmbar sei, der zur Entfaltung der messianischen Fahne geführt habe" (Holtzmann 368 Einleitung). „Jesus habe seine Messianität nur angedeutet, aber in Petrus sei die Überzeugung gereift, Jesus wolle sein und sei wirklich der Christ. Dies ist der Höhepunkt in der evangelischen Geschichte nach Markus, zu dem hinan es durch die acht ersten Kapitel beständig aufwärts geht. Diese wohlgeordnete Darstellung habe der erste Evangelist verwischt, indem er schon vorher Geschichten ansetze, darin Jesus als der Messias anerkannt und bald von Blinden und Heilsbedürftigen als Davidssohn, bald von den Jüngern geradezu als Gottessohn angerufen werde." Das ist auch bei Wilke das Hauptmoment 630, in diesem Sinn erzählt Weiß das Leben Jesu, das ist die fast allgemein angenommene Anschauung; nur Holsten hat darauf hingewiesen, daß die Darstellung des Markus auf einer theologischen Theorie beruhe und daß die wirkliche Geschichte nicht nach Ideen und Theorien verlaufe.[2]) Das, was man „Idee der Geschichte" nennt, ist gewöhnlich ein kurzsichtiger Einfall, dem zu liebe man der Geschichte selbst mehr oder wenig Gewalt anthun muß. Wir treten deshalb zunächst auf diese Frage ein.

Richtig ist an diesem Satz, daß Jesus nicht seine Person in den Vordergrund gestellt hat; seine Werke zeugten von ihm. Den

---

[1]) Vergl. S. 21 Anm

[2]) Vergl. Hilgenfeld: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1895, S. 479.

Dämonen verbietet er, das Geheimnis seiner Person zu enthüllen. So kam es, daß das Volk darüber streitet, wer er wohl sein möchte (Matth. 16; Mark. 8). Gerade weil Jesu Werk so ganz anders war, als das ersehnte Messiaswerk der nationalen Erhebung, fiel es den Juden nicht ein, daß Jesus der Messias sein könnte. Darum hat es Bar Chochba viel leichter gehabt, als Jesus, den man mit dem Täufer oder mit einem andern der Propheten auf gleiche Linie gestellt hat. Nur im Jüngerkreis, und in langem, ernstem Kampfe reift, um mit Holtzmann zu reden, die Überzeugung, daß Jesus der Christus sei, und so legt Petrus, nicht lange vor dem Aufbruch nach Jerusalem das Bekenntnis ab: „du bist der Christus."

Aber gerade bei Markus erscheint dieser Satz wenig motiviert, kurz vorher waren die Jünger noch verstockt, ja es scheint, als wolle Markus sagen: die Jünger machen statt Fortschritte nur Rückschritte, vergl. 4, 40: sie hatten keinen Glauben, 6, 52, noch nicht Einsicht, das Herz noch verstockt. 8, 17 und 21 ebenso. Und nun tritt plötzlich der Glaube hervor! Für einen schriftstellerischen Zweck ist diese Darstellung gut gewählt. Je dunkler das Dunkel ist, desto heller ist nachher das Licht. Je größer die Verstockung der Herzen ist, desto wertvoller und ergreifender das dennoch abgelegte Bekenntnis. Der geschichtliche Gang war aber unzweifelhaft der, daß der Anschluß der Jünger an Jesus von Anfang an auf der Hoffnung beruhte, daß er der Christus sei, und daß diese Hoffnung durch das, was sie an ihm erleben, sich stetig erhielt, klärte und befestigte.

Auch das Matthäus-Evangelium zeigt uns an den Jüngern einen Fortschritt, und zwar einen psychologisch fein motivierten Fortschritt. Matthäus zeigt uns, wie die Jünger dazu geführt wurden, Jesus als den über ihnen stehenden zu betrachten, wie aber auf solche Momente der Elevation Momente des Kleinglaubens und der Depression folgten, bis die Erkenntnis unerschütterlich wurde: er ist *ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.*

Dazu kommt, daß der so wichtige Abschnitt bei Markus von rätselhafter Kürze ist. Sollte wirklich Jesus dem Bekenntnis des Petrus nur ein Verbot beigefügt haben? Vergleicht man dann die Texte, so sieht man freilich, daß Markus den Matthäustext benützt, aber stark gekürzt wiedergegeben hat. So ist V. 27 *τίνα με λέγουσιν* eine Kürzung, denn der Nachdruck liegt doch auf den

Worten: ἄνθρωποι in Verbindung mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. „Was sagen die Menschen über den Menschensohn? kommen sie über das Verhüllende hinaus?" Ἄνθρωποι steht nicht allgemein da, wie z. B. γενεὰ oder ὄχλοι sondern prägnant, damit die Verwandtschaft des Menschensohnes mit den Menschen hervorgehoben werde. Darum ist der Matthäustext vollständiger, richtiger. Auch die Antwort der Jünger bei Matthäus entspricht dieser Frage. Indem sie reproduzieren, was die Leute sagen, bestätigen sie, daß die ἄνθρωποι über den υἱὸς τοῦ ἀνθρ. nicht hinauskommen, das aber ist das Schöne am Petrusbekenntnis, daß er das bekennt, was Jesus sucht: Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, nicht bloß Menschensohn. Wenn wir an Röm. 1, 4 denken, dann begreifen wir die Kürzung des Markus sehr gut. Bei Lukas ist aus Matthäus geblieben: τοῦ Θεοῦ. Vergl. Simons 57.

Fraglich bleibt, warum Markus die Gnomen von der Entstehung und der Grundlage der Gemeinde ausgelassen hat. Die Erklärung auf Grund der Markus-Hypothese ist leicht. Diese Worte sollen gar nicht in der apostolischen Quelle, noch im Urmarkus gestanden haben (Weizsäcker 71), Matthäus habe sie später eingeschoben, um dem Paulus, der seine Offenbarung und sein Apostolat nicht von Menschen hatte (Gal. 1) ein Gegenstück an Petrus zu geben (Holtzmann 193), auch sei ja der Begriff ἐκκλησία von Paulus eingeführt. Dem gegenüber fällt doch ins Gewicht, was Weiß (Matth. 393, Anm. 1. 2. 394, Anm. 1, 391 und 395) geltend macht, daß das ganze Matthäusstück aus der apostolischen Quelle stamme. Ist dem so, dann ist es, nach Weiß, von Markus ausgelassen worden, und die Frage kann nicht sein: warum hat es Matthäus eingeschoben, sondern: warum hat es Markus ausgelassen?

Nun ist das ganze Stück bei Matthäus innerlich einheitlich. Petrus sagt: σὺ εἶ Χριστός. Jesus sagt, σὺ εἶ Πέτρος. Jesus lobt Petrus nicht nur, sondern will zugleich betonen, was sein Bekenntnis zustande gebracht hat. Es ist kein naturhaftes Reifen einer Überzeugung ohne göttliches Zuthun, sondern es ist eine Offenbarung Gottes, die Petrus mit Willen bejaht hat. Darum ist er der Fels, auf dem er, Christus, die ἐκκλησία aufbaut. In der Regel wird die Stelle zu abstrakt erklärt. Die Alten haben nicht „Ideen, Erkenntnis oder Principien" als Grundlage einer Gemeinschaft sich vorgestellt, sondern Personen, und zwar monar-

chistisch eine Person. Die Stelle spricht unzweifelhaft persönlich von Petrus und seinem apostolischen Beruf (vergl. Luk. 22, 31. 32). Ihm wird die Herrlichkeit seines Dienstes beschrieben, den er später faktisch ausgeübt hat. — Ἐκκλησία ist allerdings bei den Evangelisten selten, außer dieser Stelle nur noch Matth. 18, 17, aber gerade hier ist das Wort am Platz, denn hier entsteht die Gemeinde, und hier erhält sie die Totalität der großen „todesüberwindenden" Kräfte. Das Wort war ja in der Sprache der Synagoge als Äquivalent für „Kahal" im alltäglichen Gebrauch. Die Behauptung von Holtzmann, erst Paulus habe den Begriff in die christliche Sprache eingeführt, ist nichts als Willkür. In dem Moment, wo die Judenschaft sich von Jesus abwendete, die Jünger dagegen ihn als den Christus bekannten, war „Jesu Gemeinde," (ἐκκλησία μου) gegründet.

Warum aber hat Markus dies Wort ausgelassen? Weil Petrus gestorben war, als er schrieb. Diese Verheißungen für Petrus und die Gemeinde sind sämtlich, wie so manches andre Wort, eschatologisch orientiert. Matth. V. 18, namentlich V. 18ᵇ ist von V. 28 nicht loszulösen. Petrus hat die Schlüssel des Reiches V. 19, und . . . Christus wird kommen in seinem Reich. V. 28.

Der Lebensgang des Petrus, besonders aber der Tod des Petrus und die Stellung der Heidenkirche haben es Markus nahegelegt, diese Worte zu übergehen. Welchen Sinn hatten sie nach dem Tod des Petrus? Diese Stelle ist für das Urteil über das zeitliche Verhältnis der beiden Evangelien und ihre Abfassungszeit nicht unwichtig.

Die Auslassung von Matth. V. 17 bedingte notwendig auch dieselbe von V. 19. Das vierte Evangelium hat diese Worte V. 19 wieder aufgenommen Joh. 20, 23, und Matth. V. 17 durch andre auf das Amt und den Tod des Petrus bezügliche Gnomen ersetzt. Das zeigt am besten, in welchem Sinne Matth. 17 zu verstehen ist.

2.

Die Leidensverkündigung.

Mark. 8, 31—37.

Wie sich Mark. 8, 27—30 an die ausführlichere Darstellung des Matthäus anlehnt, so gilt dasselbe auch von V. 31—37.

Die Texte stimmen zwar auffallend überein, immerhin zeigen sich bei Markus Spuren der Überarbeitung. V. 31 ^{b} ist ein Zusatz. παῤῥησίᾳ λόγον λαλεῖν heißt nach Act. 4, 29. 31, mit Freimut das Evangelium predigen, in der johanneischen Sprache aber: etwas offen mitteilen. 7, 26; 10, 24; 11, 14 u. a., vergl. namentlich 16, 29 vom baldigen Ende Jesu. Diese sprachliche Beziehung zum vierten Evangelium ist auffallend. Der Zusatz erweicht auch den Zusammenhang, denn er erweckt den Eindruck, daß ἐπιτιμᾶν des Petrus sei auf das offene Reden Jesu von seinem Sterben zu beziehen. Auch der andre Zusatz V. 34 ^{a}, Jesus habe trotz der abmahnenden Worte des Petrus die Menge zu sich gerufen, um zu ihnen über seinen Kreuzestod zu reden, zeigt, daß Markus auf die freie, offene Verkündigung des Kreuzes reflektiert.

Wilke 358 hebt hervor, es sei „ungeschichtlich", daß solches Lob und solcher Tadel so nahe bei einander stehen. Wie weit müßten sie eigentlich voneinander entfernt sein, bis sie als geschichtlich gelten können? Oder wie manche Woche muß vorübergehen, bis ein solcher Tadel geschichtlich möglich ist? Solchen Behauptungen gegenüber, die jeden Tag durch das Leben widerlegt werden, bleibt allein die Satire übrig. Wie nahe solche Gegensätze im Charakter des Petrus lagen, zeigt übrigens Mark. 14, 29 und 68.

Lukas hat die ganze Partie gekürzt, noch mehr als Markus. Sein Text zeigt die Einflüsse späterer Zeiten. Er betont, daß man in Jesus einen der ältern Propheten gesehen habe, da die Judenschaft kein Fortleben der Prophetie erwartete und neue Propheten erst in der christlichen Gemeinde wieder auftraten. Weil er den Tadel gegen Petrus nicht hat, so sagte man, der Unionspauliner habe auf Grund des Kompromisses die Person des Petrus geschont. Joh. Weiß (Luk. Meyer 436 Anm.) sagt dagegen, die Quelle des Lukas (LQ oder Urmark.) habe diese Stelle nicht gehabt. So läßt sich freilich alles erklären. Ich glaube eher, daß Lukas aus Rücksichten der Kürzung, die hier durchgeführt wird, streicht, weil er bald zu seiner andern Quelle übergehen will. Vergl. Wilke 341. 380. Hatte Lukas übrigens das Lob des Petrus ausgelassen, so konnte der Tadel auch auf der Seite bleiben. Für seine Zeit war es nicht mehr von unmittelbarer Wichtigkeit. Möglich ist immerhin eine zarte Rücksichtnahme auf

den Mann, dessen Bild Lukas in den Acta zeichnen wollte, als des Hauptzeugen Christi, der die erste Kirche schuf.

Die Schlußgnomen Mark. V. 34—37 stehen bei Matthäus in ursprünglicher Gestalt, vergl. Weiß, Matth. 398. *σώζειν* ist theologisch gedacht, und klarer als *εὑρίσκειν*. In V. 36 ist *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* ein Zusatz, der im Munde Jesu nicht wohl gesagt sein konnte. Vergl. das zu Mark. 1, 15 Gesagte.

3.

Die Ohnmacht der Jünger.

Mark. 9, 14—29.

Die schöne vollständige und dramatische Darstellung des Markus hat vielen, so schon Wilke 661, den Eindruck der Ursprünglichkeit gemacht (so Holtzmann 201, Simons 60), während Weiß (Mark. 307) im Markustext eine Erweiterung der sehr skizzenhaften Urrelation sieht, welche er nun zu rekonstruieren sucht. Matthäus habe dann den Urbericht nach Zügen des bereits von Markus bearbeiteten Urberichtes bearbeitet. So habe der Urbericht „nur" von Fallsucht geredet (so auch Scholten, 36. 130. 218) welche die Jünger hätten heilen können, nicht von Besessenheit und Austreibung. Aber 1. hätten die Jünger auch Besessenheit heilen können (Mark. 6, 7), 2. hat man gewiß nicht in dieser Weise unterschieden: „nur" Fallsucht, nicht Besessenheit, vergl. Haupt (theolog. Stud. und Krit. 1894, S. 73).

Matthäus bietet uns eine sehr summarische Darstellung, die nur die Hauptpunkte enthält, während Markus, dem der Bericht des Petrus zur Seite stand, ausführlicher sein konnte. Der Hauptunterschied liegt in der verschiednen Adresse, an die die Glaubensmahnung gerichtet ist. Matthäus sagt den Jüngern, daß sie ihr Mangel an Glaube machtlos mache, V. 19 und 20 und bereits V. 17. Markus sagt dem Bittenden, daß er zum Empfang des Erbetenen des Glaubens bedürfe. Den Jüngern nennt Markus am Schluß noch einen andern Grund. V. 28 und 29. Ich sehe keinen Grund, diese Gnomen als unecht zu bezeichnen: Jesus will damit sagen, daß besonders schweren Aufgaben gegenüber eine besondre Ausrüstung vorhanden sein muß. Die Jünger stehen hier einem andern Feinde gegenüber (*τοῦτο τὸ γένος*), da bedarf es besondrer Waffen, einer besondern Lebensführung. Ob *νη-*

στεία echt ist, kann hier nicht entschieden werden, Weiß meint im Interesse der Markuspriorität, Matthäus habe es beigefügt, und durch Abschreiber sei es in den Markus hineingekommen! (Mark. 311). Aber Matthäus V. 21 ist nach ℵ und B zu streichen, und in Mark. V. 29 νηστεία wahrscheinlich auch. Doch kann der Zusatz in die älteste Zeit zurückgehen. Die Verbindung von Fasten und Beten ist älter vergl. Act. 14. 23 (eine Parallele ist 1. Kor. 7, 5). Wie dem nun auch sei, Markus bietet uns den ausgeführten und bearbeiteten Text.

4.

Der Rangstreit der Jünger.

Mark. 9, 33—37 und Anhang 38—50.

Der Eingang des Markus verrät, daß etwas ausgefallen ist. Jesus fragt die Jünger, wovon sie unterwegs geredet hätten, aber er war ja dabei! Wilke 663 sagt nun, Jesus sei allein gereist, was angesichts des Plural ἦλθον V. 33 unmöglich ist. Ferner setzt V. 33 voraus: daß die Jünger, die mit Jesus nach Kapernaum gekommen sind, vor Jesus zu Hause waren. Er kommt nach Hause (Sing.), trifft die Jünger dort und fragt sie. Also muß Jesus irgendwie aufgehalten worden sein. Und in der That erzählt uns Matthäus eine Episode, 17, 24—27, welche hier ausgefallen ist. Da für die heidenchristliche Gemeinde die Frage nach der Tempelsteuer kein Interesse hatte, konnte Markus das Stück gut auslassen.

Mark. V. 35 soll die Frage der Jünger beantworten. Die Gnome steht aber vielleicht in 10, 43 (Matth. 20, 26. 27) an ihrem richtigen Platz. Da nun die Frage, wer der größte sei, beantwortet ist, so kann Matth. V. 4 fallen. An V. 5 Matth. 18 schließt sich dann sofort bei Matthäus der Gegensatz vom Ärgern der Kinder an V. 6.

Schon in dieser Perikope gehen die Texte auseinander, im folgenden V. 38—50 ist es fast unmöglich, das Textverhältnis zu bestimmen. Da Matth. V. 8 und 9 eine Doublette zur Bergrede ist, aber auffallend von Matth. 5, 29. 30 abweicht, so glaubt man hier einen evidenten Beweis für die Zweiquellenhypothese gefunden zu haben (Weiß, Mark. 326 oben), Matthäus habe in der Bergrede die apostolische Quelle, in Kap. 18 den Markus

benützt. Der schwache Punkt dieser Hypothese aber ist der, daß Mark. 9, 43—47 Begriffe und Bestandteile aufweist, die ihm sonst fremd sind.[1]) Weiß behilft sich durch die Behauptung, Markus habe eben auch die apostolische Quelle benutzt. Aber warum hat er diese Quelle nicht wörtlich citiert? Vergleicht man aber die Texte, so ergiebt sich, daß Markus vielmehr Matth. 5, 29. 30 mit 18, 8. 9 verglichen hat:

Z. B. Mark. 43 Schluß ist Addition von εἰς τὴν γέενναν (Matth. 5, 30) und εἰς τὸ πῦρ 18, 8.

Mark. 45 ἀπελθεῖν aus Matth. 5, 30.

Mark. 43 und 45 Verkürzung, ἔξελε καὶ βάλε ἀπό σου = ἔκβαλε αὐτὸν und ἔκκυπτον αὐτὸν καὶ βάλε = ἀπόκοψον αὐτήν.

Markus bildet im Blick auf Matth. 18, 8 eine dritte Gnome über den Fuß, nach Analogie von Matth. 5, 29. 30, mit zum Teil wörtlicher Benutzung von Matth. 18, 8. So erklärt sich der Wortlaut des Markus ohne Schwierigkeit und ohne Annahme einer doppelten Benutzung der apost. Quelle durch Markus und Matthäus, aus der Verbindung von Matthäus 5 und 18. Markus hat, wenn V. 44 und 46 echt sind, diese Gnomen mit einer Art liturgischer Formel abgeschlossen. Der Schluß V. 50 ist eine lose Anreihung einzelner Gnomen. V. 38—40, konform mit Lukas 9, 49. 50, wird von Wilke als Zusatz zum Markustext aus Lukas ausgeschieden, S. 636. Richtig ist die Bemerkung, daß das Stück den Zusammenhang unterbreche (S. 636 oben). Daneben aber kann das Stück geschichtlich sein. Markus bewahrt auch hier seine Selbständigkeit. Der Abschnitt ist, außer den Gnomen über das Ärgernis, zu Schlüssen wenig geeignet. Hingegen erkennen wir aus der bei Matthäus auftretenden Doublette, daß die dem Matthäus vorliegenden Sammlungen von Worten Jesu nicht nur festgefügte Reden aufwies, sondern auch und wohl überwiegend lediglich lose Gnomen, die Matthäus da verwendete, wo sie ihm passend erschienen, mitunter sogar doppelt. Markus hat eine Gnome, die nicht im kanonischen Matthäus steht. Wo sporadisch eine solche steht z. B. V. 49, da reicht die Annahme der mündlichen Tradition zur Erklärung vollständig aus.

---

[1]) γέεννα fehlt bei Markus, ebenso ζωή in absolutem Sinn. In V. 47 ersetzt er dann den Ausdruck durch die Formel: ins Reich Gottes eingehen. Auch in Mark. 10, 17 ist dieselbe Formel des Matthäus verändert.

Über die Örtlichkeit herrscht keine Differenz. Matthäus und Markus erzählen beide übereinstimmend, daß Jesus mit seinen Jüngern vom Ostufer des Sees gegen Cäsarea Philippi zog und wahrscheinlich in einem Bogen über den Jordan nach Galiläa, (Kapernaum) zurückging. Dunkel ist die Zeitbestimmung Mark. 9, 2 = Matth. 17, 1, die man allegorisch zu erklären gesucht hat (Holtzmann 198). Wir können es nicht anders erklären, als daß diese Ereignisse auf der Reise, da Jesus und die Jünger allein waren,[1]) in der genauen Erinnerung der Begleiter Jesu haften geblieben sind. Es ist dies ein Zeugnis für die Treue und Genauigkeit des Matthäus.

VII. Die Reise nach Jerusalem.

Mark. 10.

Als belanglos fallen für die specielle Untersuchung außer Betracht V. 13—16; 32—34; 46—52. V. 28—31 folgen später.

Matthäus hat, was er an Reden und Worten Jesu besaß, eingehend benutzt, mit 19, 1 geht er — nicht zu einer andern Quelle[2]) sondern zum Fortgang der Erzählung über, und schildert nun den Aufbruch von Galiläa (Mark. ἐκεῖθεν), indem er 10, 1 ff. mit 9, 33 ff. zeitlich und lokal verbindet. Mark. V. 1 erweist sich als Korrektur. Judäa jenseits des Jordans erschien ihm unrichtig ausgedrückt, er schob καὶ ein, vergaß aber „das Land jenseits des Jordans" voranzustellen. Daß der Weg dort durchführte, ist sicher; fraglich ist, ob der Volksmund etwa diese Gegenden zu Judäa gerechnet hat. Matthäus will eben betonen, daß sich das folgende jenseits des Jordan ereignet hat, aber wo? Von dem, was Matthäus bietet, hat Markus das meiste hinübergenommen, mit Ausnahme der Parabel Matth. 20; die kleinen Episoden V. 13—16; 32—34; 46—52 erzählt er ausführlicher, genauer, mit hübschen Detailzügen, V. 14ᵃ, V. 32, in V. 46 wird

---

[1]) Mark. 34ᵃ ist ein Zusatz. Die Worte V. 34ᵇ—9, 1 sind nur an die Jünger gerichtet.

[2]) So Weizsäcker, apostolisches Zeitalter 414, welcher freilich die Priorität des kanon. Matth. festhält.

der Name des Blinden erwähnt, und der Hergang viel anschaulicher, lebendiger geschildert. Dennoch erweist sich der ganze Abschnitt als von Matthäus abhängig.

1.

Die Ehescheidung.

Mark. 10, 2—12.

Die Abweichungen des Markus von Matthäus sind in diesem Abschnitt ähnlicher Art, wie in Mark. 7, 1—23. Markus hat mit großer Freiheit Umstellungen vorgenommen, wodurch auch der Gang der Beweisführung alteriert wird. Dieselben erweisen nicht, daß für Mark. 10, 2—12 und Matth. 19, 2—12, zwei verschiedene Quellen vorliegen, sondern der eine Evangelist bearbeitet die Quelle in freier Weise für das Verständnis seiner Gemeinde. Markus hat die Darstellung des Matthäus bedeutend vereinfacht. Zuerst fragt Jesus nach Moses, und dann weist er auf den Anfang der Schöpfung zurück, auf Gottes Plan und Willen in Bezug auf den Ehestand. Trotz dieses Vorzuges, der Einfachheit, des Markusberichtes trägt der Matthäustext die Spuren der Ursprünglichkeit an sich. Die Frage der Pharisäer bei Matthäus entspricht mehr den Anschauungen und Verhältnissen der Judenschaft. Denn das war für die Pharisäer fraglich, ob man wegen jeder Ursache, *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, scheiden dürfe, mit andern Worten wie die Bestimmung Deut. 24, 1 ff. auszulegen sei, nicht aber ob man überhaupt scheiden dürfe. Dies letztere steht ihnen fest, wie man aus dem Einwand, den die Pharisäer bei Matthäus machen, sieht, dessen Sinn ist: Wenn eine Scheidung nicht erlaubt ist, was hat dann das Gebot Mosis betreff. den Scheidebrief zu bedeuten? Also, bei Matthäus fragen die Pharisäer nach dem Umfang der Erlaubnis der Scheidung, nach der Bestimmung der *αἰτία*, der causa, bei Markus: ob Scheidung überhaupt zulässig ist. Man sieht, Markus hat das weggelassen, was für eine heidenchristliche, nicht jüdische Gemeinde ohne Bedeutung ist. Die Darstellung des Matthäus ist denn auch klar und geschichtlich durchaus verständlich. Jesus tritt auf diese Unterscheidung der *αἰτία* nicht ein, sondern geht sofort auf das zurück, was der Schöpfer will: in der von Gott gewollten und gesetzten Anlage der Schöpfung ist die Scheidung ausgeschlossen. V. 4—6.

Die Pharisäer machen den oben erwähnten Einwand: was soll in diesem Fall das von Moses erlassene „Gebot" des Scheidebriefes? Darauf Jesus: Es handelt sich um kein „Gebot", sondern um eine „Erlaubnis", um der menschlichen Herzenshärtigkeit willen, aber dem Willen Gottes entspricht es nicht.

Markus hat vereinfacht. Jesus selber fragt nach Moses — wie z. B. auch in der Bergrede Matth. 5, 31 zuerst die Meinung der Alten wiedergegeben wird — dann giebt er seine eigene Auffassung der Sache. Die Pharisäer machen keinen Einwand, sie erscheinen als die Lernenden, die bei Jesus Rat holen.[1]) Daß ein Gespräch mit den Jüngern stattgefunden hat, nachher, zu Hause, das teilt Markus mit, aber die paradoxen Worte Matth. V. 10—12 läßt er aus, dafür benützt er Matth. V. 9 in Verbindung mit den parallelen Aussagen der Bergrede Matth. 5, 31 ff. über diesen Gegenstand. Freilich wird nun nicht klar, warum diese Aussagen Mark. V. 10—12 nur den Jüngern gelten sollen, während doch Matth. 19, 9 und 5, 31 ff. für das Volk berechnet ist. Es zeigt sich daran, daß Markus nicht bloß aus einer Redensammlung die Worte Jesu auswählt, sondern daß er den Matthäus vor sich hat, für dessen „Gespräch im Hause mit den Jüngern" Markus einen Ersatz bieten möchte, einen Ersatz, den er wiederum nicht irgendwo anders her, sondern aus Matthäus nimmt. Wie aus Mark. 10, 2—12 der Matthäustext entstehen konnte, das können die Anhänger der Markushypothese nicht klar machen, denn daß aus einem einfachen klaren, leicht verständlichen Texte ein schwererer, mit dunkeln Gnomen belasteter, kasuistische Unterschiede hervorhebender wird, das ist gegen jede hermeneutische Regel und jeden Kanon.

2.

Der reiche Jüngling.

Mark. 10, 17—31 und Parallelen.

Was den Hauptteil der Erzählung anbetrifft, so stimmen Matthäus und Markus fast wörtlich überein, nur der Eingang ist verschieden. Hier steht das Wort Mark. 10, 18, welches noch heute zu den kühnsten Erklärungen Anlaß giebt: Jesus habe be-

[1]) Vergl. die Bemerkungen S. 99. 101.

tonen wollen, daß Gott allein das Gutsein zukomme, unter den Menschen aber könne nur von Gutwerden die Rede sein, Matthäus endlich habe diesen Strich zwischen Menschheit und Gottheit tendenziös verwischt;" so Holtzmann (218). Wenn das die Absicht des Matthäus war, warum hat er die Worte stehen lassen: Einer ist der Gute? Das ist übrigens die allgemeine Erklärung dieser schwierigen Markusstelle. So urteilt auch Weiß (Leben Jesu 56 II), und doch sind das ganz moderne Gedanken, „Gutsein, Gutwerden," zumal als Gegensatz gefaßt, die man Markus nicht unterschieben darf.

Würde man nicht durch Markus beeinflußt sein, so würde man den einfachen klaren Gedankengang des Matthäus erkennen, ohne die Vermutung, daß eine tendenziöse Korrektur resp. Verwischung vorliege. Der junge Mensch hat die Gebote gehalten, und ist wahrscheinlich unbefriedigt, unsicher, ob er zum Leben eingehen werde. Er möchte etwas Besondres thun, das ihm diese Gewißheit verschaffen würde, τί ἀγαθόν. Jesus ist verwundert über diese Frage περὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Israel soll wissen, wer der Gute ist, und daß Gottes Gebote das Gute enthalten, darum: willst du zum Leben eingehn, so halte die Gebote! Man wird dieser Darstellung des Matthäus nicht vorwerfen können, daß sie nicht einheitlich und nicht klar und verständlich sei. Wohl aber wird man zugeben müssen, daß der erste und zweite Teil bei Markus nicht zusammenhängen. Denn wie so kommt Jesus nach den Worten V. 18 plötzlich auf die Gebote?

Wenn wir versuchen, den Text des Markus aus Matthäus zu erklären, so wird uns manches verständlicher. Matth. V. 17b konnte Markus nicht aufnehmen, der Satz lautet zu gesetzlich, zu nomistisch. Er beschränkt sich auf das Sätzlein, τὰς ἐντολὰς οἶδας, obschon man nicht recht versteht, welches der Sinn der Frage ist. Und wie nahe lag die Variation der Stelle:

Matth.: διδάσκαλε τί ἀγαθὸν ποιήσω . . . τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ.

Mark.: διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω . . . τί με λέγεις ἀγαθόν.

Ich möchte nicht behaupten, daß Markus diese Veränderungen ganz aus sich heraus erfunden hat. Vielleicht war die Anrede διδάσκ. ἀγαθέ, oder ἀγαθέ in der Anrede bekannt und geläufig,

jedenfalls aber hat ihn die Notwendigkeit, den Satz: Einer ist gut, zu erklären, und die nomistische Form der Einleitung zu mildern, zu diesen Veränderungen veranlaßt. Deutlich also ergiebt sich folgendes als der Differenzpunkt der Evangelien:

Matthäus betont: Einer ist gut. Es braucht niemand im Zweifel zu sein, „was Gutes“ er thun muß, da er des Einen Guten Gebote kennt. Diese Sätze nehmen auf Christus nicht Bezug. Christus redet nicht von sich. Er beantwortet die Frage nach dem Weg zum Leben und weist einfach auf Gott.

Markus: Niemand ist gut außer Gott. Man darf nicht sagen, guter Meister. Das Wort „gut“ gehört nur Gott. Hier wird die christologische Frage besprochen, oder gestreift. Statt die Frage des Mannes zu beantworten, tritt Jesus auf die Anrede ein, die er beanstandet — auf Grund eines theologischen Satzes.

Es scheint mir wirklich nicht zweifelhaft zu sein, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit liegt. Ein christologischer Fortschritt (Scholten 73) ist bei Matthäus nicht vorhanden, denn von Christus ist gar nicht die Rede.

Nach diesen Sätzen des Markus darf man also in der Anrede an Menschen das Wort ἀγαθέ nicht brauchen, nach dem Sinn der Worte Jesu. Aber nicht nur wir Moderne halten uns gar nicht an diese Regel, nicht einmal die Männer der Apostelzeit thun es, mit andern Worten, die Gemeinde hat sich an diese Vorschrift gar nicht gehalten. Zwar Markus braucht es in der That nicht, aber Matth. 5, 45; 12, 35; 25, 21; Röm. 5, 7; 1. Petr. 2, 18 wenden ἀγαθός unbedenklich auf Menschen an. Ja selbst Lukas, der Mark. 10, 17. 18 aufgenommen hat, hält sich nicht an diese Regel, vergl. 6, 45; 19, 17; 23, 50; Act. 11, 24. Daraus geht doch klar hervor, daß in der Gemeinde dies Verbot Jesu, einen Menschen „gut“ zu nennen, nicht bekannt ist, daß diese Stelle von Markus verändert worden ist auf Grund einer Anschauung, die dem Markus eigen ist. Nun hat Lukas eine Doublette 10, 25 ff., die mit Mark. 10, 17; 12, 28 bis 34; Matth. 22, 35—40 Berührungen aufweist, aber in dieser Doublette fehlt das ἀγαθέ vor διδάσκαλε. Auch dies spricht dafür, daß die Anrede Mark. 10, 17 (Luk. 18, 18) auf Markus zurückzuführen ist, und nicht in der Quelle des Markus, sei es nun die Redensammlung oder der kanon. Matthäus, gestanden hat.

Was den übrigen Text anbetrifft, so sieht auch Weiß im

Matthäus die ursprüngliche Vorlage treuer erhalten (Leben Jesu II, 333 Anm. Meyer-Luk. 567 Anm.). Einen Punkt möchte ich noch hervorheben. Markus läßt die Worte weg: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst. Dies Gebot steht sonst immer bei der kurzen stereotypen Aufzählung der Gebote, vergl. Röm. 13, 8—10; Luk. 10, 27; Mark. 12, 29—31 und Parallelen Matth. 5, 21—48. Warum läßt es Markus hier weg? Weil er urteilt, der Jüngling habe eben dies Gebot nicht gehalten, wenn er nicht bereit sei, seine Habe den Armen zu geben.

Weiß (Matth. 442) macht darauf aufmerksam, daß Matth. 19, 30 und 20, 16 nicht in gleicher Fassung vorliegt. Die erste Stelle stamme eben aus Markus, welcher den Spruch aus Q habe, die zweite direkt aus Q in Verbindung mit der Parabel. Übrigens stehe die Gnome Luk. 13, 30 an ihrer richtigen Stelle (vergl. Mark.-Ev. 348). Allein so sicher sind diese Schlüsse nicht. Gewiß gehört Matth. 20, 16 ursprünglich zur Parabel (Weizs. Apost. Zeit. 399 unten), aber der ganze Unterschied der beiden Stellen beschränkt sich auf die Umstellung der zwei Satzglieder, die bei Matthäus begründet ist. Hat die Geschichte vom reichen Jüngling gezeigt, daß „Erste in dieser Welt“, die Reichen, die letzten sein werden, so soll nun die Parabel der Gemeinde einschärfen, daß Gott gerecht ist und dieselbe Regel auch den Christen gilt: Letzte werden Erste sein. Es folgt keineswegs aus dieser Umstellung, daß zwei Quellen vorhanden sein müssen, die Umstellung ist im Matthäustext selbst begründet.

3.

Die Bitte der Söhne des Zebedäus.

Mark. 10, 35—45; Matth. 20, 20—28.

Es wird hauptsächlich darauf Gewicht gelegt, daß Matthäus die Mutter der Zebedaiden einschiebe, um den Vorwurf Mark. V. 38 von den Lieblingsjüngern Jesu abzulenken (Weiß, Mark. 354. Scholten 39, Holtzmann 226). Holtzmann führt einige Stellen an, um diese Behauptung zu bekräftigen, so Matth. 14, 33; 17, 13, in denen das Urteil über die Jünger allerdings milder ist als bei Markus, aber die Hauptstelle Matth. 16, 22. 23, wo Matthäus sogar schärfer ist, als Markus, und welche uns beweist, daß Matthäus keine apologetischen Künste zu Gunsten der Jünger

treibt, wird dadurch nicht entkräftet. Und der Zweck, den man dem Matthäus unterlegt, wird ja gar nicht erreicht! Der Vorwurf trifft die Jünger, nicht die Mutter Matth. V. 22. So muß man urteilen, Matthäus habe einfach geschichtlich treu erzählt, und Markus habe dies Detail ausgelassen, in der Erwägung, daß die Bitte doch faktisch von den Zebedaiden ausgegangen sei.

In V. 38 hat Markus einen Zusatz, der an Luk. 12, 50 eine Parallele hat. Jesus bezeichnet hier offenbar das, was ihm bevorsteht, als eine Taufe. Der Becher ist der Leidenskelch, und die Taufe, nach ältester Anschauung — vergl. Abschnitt I — das Gericht (des Todes, den er erleiden muß). So wohl auch Luk. 12, 50. So kann dieser Zusatz des Markus auf guter Tradition beruhen. Zu verweisen ist noch auf die schriftstellerischen Übereinstimmungen zwischen Matthäus und 1. Reg. 2, 13—25 nach LXX. Die alttestamentliche Erzählung hat wohl auf die Form der neutestamentlichen eingewirkt. —

An diese Bitte der Zebedaiden schließt sich eine schlichte Erklärung Jesu über sein Heilandswerk an. Im Gegensatz zu den Großen der Welt will er der Diener vieler sein, und sein Dienst vollendet sich in der Dahingabe seiner Seele. Damit ist der Schlußabschnitt vorbereitet, der in zwei Teile zerfällt, die die Entscheidungskämpfe mit den vereinigten Gegnern, und Jesu Sterben und Auferstehen erzählen.

VIII. Die Entscheidungskämpfe in Jerusalem.

Mark. 11 und 12.

1.

Der Einzug in Jerusalem.

Mark. 11, 1—11.

Der Bericht des Markus wird von den meisten deshalb vorgezogen, weil Matthäus durch die Sachariasstelle bewogen, den Bericht in einem Punkte geändert habe, und zwar in einer Weise, die eine deutliche Vorstellung von der Sache geradezu ausschließe. Er habe den Parallelismus der Glieder nicht verstanden und deshalb gemeint, nach der Weissagung müsse der Messias auf zwei

Tieren, dem Muttertier und dem Füllen, einziehen. So sei Matth. V. 7[b] entstanden (vergl. Weiß, Mark. 363 ff., Wilke 231 ff.). Das ist nun ohne weiteres zuzugeben, daß Matth. V. 7[b] sehr undeutlich ist, d. h. der Ausdruck ἐπάνω αὐτῶν ist ein lapsus calami (es sei denn αὐτῶν auf die Kleider zu beziehen), denn man wird dem Matthäus doch nicht die Meinung zutrauen, Jesus sei zugleich auf zwei Tieren gesessen. Eine andre Frage ist die, ob erst die Sachariastelle ihn veranlaßt habe, überhaupt von zwei Tieren zu sprechen. Nun heißt es Mark. V. 2 von dem Füllen, es sei noch kein Mensch darauf gesessen. Woher konnten sie das wissen? Doch nur daher, daß das Muttertier bei dem Füllen war. Denn von einem allein stehenden und angebundenen Tiere wird man immer urteilen, daß es bereits gebraucht worden sei. Und man stelle sich Jesus einem solchen Tiere gegenüber vor, das zum erstenmal gebraucht wird! Weit wahrscheinlicher ist, Markus habe Matth. V. 2 vor sich gehabt, und aus der Anwesenheit des Muttertieres geschlossen, das Füllen sei noch nie benutzt worden. Diesen Umstand betonte er besonders, wie man z. B. in der Gemeinde darauf Gewicht legte, das Grab Jesu sei unbenützt gewesen, sein Rock ungenäht, vergl. Scholten 223. Es ist ja eine Eigenart des zweiten Evangeliums, daß es überall da, wo Matth. zwei hat (z. B. zwei Blinde, zwei Besessene ꝛc.), vereinfacht, so hat Markus auch hier das junge Tier allein behalten aus dem angegebenen Grunde.

Die Ortsangabe ist bei Markus etwas dunkel, da er wahrscheinlich Bethphage und Bethanien gleichzeitig nannte. Matthäus nennt nur das näher bei Jerusalem auf dem Kamme des Ölbergs gelegene Bethphage, wobei also der Standort Jesu und der Jünger zwischen Jerusalem und Bethanien ist. Dies ist auch die Auffassung des vierten Evangelisten, von dem aber die Synoptiker in dem Punkte abweichen, daß sie den Einzug am Schluß der Reise unmittelbar auf das Vorhergehende folgend erzählen. Wie man die Zeitfrage auch beurteile: es wird richtiger sein, den Standort vor dem Einzug herwärts von Bethanien (Matth. Joh.), also vor Bethphage anzunehmen. Markus nennt eben dasjenige Dorf, welches bekannt war, und Lukas wiederholt seinen Text.

Die Schlußverse Matth. 10[b] und 11 streicht Markus und ersetzt sie durch die Notiz, Jesus habe sich alles genau angesehen. Man sieht übrigens aus dieser Korrektur, daß dem Markus aus

der Tradition manche Einzelheit zu Gebote stand, (vergl. V. 4 der Standort des Füllens). Der Text des Matthäus bildet gleichsam das Gerippe zur Erzählung des Markus.

2.

Die Verfluchung des Feigenbaums und die Tempelreinigung.

Mark. 11, 12—25.

Matthäus erzählt die beiden Geschichten gesondert, die Reinigung des Tempels unmittelbar nach dem Einzug, die Verfluchung des Feigenbaums am folgenden Tag. Markus schiebt sie ineinander, sodaß die zweite Geschichte den Rahmen der ersten abgiebt, und die erste ein drastisches Mittelstück wird, welches die Deutung der parabolischen Handlung erleichtert. Man sieht auch hier den Fortschritt der Geschichtschreibung. Matthäus als der erste Bearbeiter dieser evangelischen Stoffe hat seine Materialien nach gewissen sachlichen Gesichtspunkten oft ohne sogen. historische Verbindung aneinander gereiht (Weizsäcker 414, Apostolisches Zeitalter „schichtenweise ineinander geschoben“). Markus hat sich Mühe gegeben, sie innerlich zu verbinden. Durch diese Anordnung gewinnt er nun, für den schriftstellerischen Wert des Buches nicht belanglos, den Vorteil, daß zwischen der Verfluchung des Baumes und dem Eintritt des Verdorrens eine gewisse Zeit verstreicht. Es ist nicht gewiß, daß die Reinigung des Tempels in die Zeit vor das Todespassah fällt (vergl. später), es spricht manches dafür, sie in eine frühere Zeit zu setzen, in der der Enthusiasmus des Volkes für den Täufer noch so stark war, daß die Gegner des Täufers nicht wagen durften, ein ungünstiges Urteil über ihn auszusprechen.

Ist dem also, dann hätten wir bei Matthäus eine vorläufige lose Anreihung und Zusammenstellung von Geschichten, die in Jerusalem sich ereignen (dies der sachliche Gesichtspunkt), bei Markus den Versuch, sie innerlich zu verbinden.

Markus hat Matthäus 21, 12—14 fast wörtlich aufgenommen, in V. 17 das Citat nach den LXX vervollständigt, und in V. 16 beigefügt, es habe niemand ein Gefäß durch den Tempel tragen dürfen (vergl. Holtzmann 234). Markus faßt die Worte V. 17 als eine Lehre auf, er betont damit, daß es Jesu Absicht gewesen sei, nicht bloß niederzureißen, sondern dem Volk etwas Positives

zu geben. Er allein bemerkt schon hier, daß diese That den Unwillen der Hohenpriester und Schriftgelehrten hervorgerufen habe — um V. 28 vorzubereiten.

Diese Erzählung ist nun das Mittelstück der seltsamen Geschichte vom Feigenbaum, nach Holtzmann 232, einer Umsetzung des Gleichnisses Luk. 13, 6—9 in Geschichte. Markus hat den Text des Matthäus etwas erleichtert, durch Streichung des παραχρῆμα, was durch die Zerreißung der Geschichte bedingt ist. Schwieriger ist der Zusatz des Markus: ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν συκῶν (vergl. Meyer-Mark. 192, Oettli, Ideal und Leben 268, van Koetsveld, deutsch Kohlschmidt 55). Markus will damit den Grund der Verwünschung hervorheben. Nicht die Unfruchtbarkeit als solche, sondern das täuschende Leben (Blätter, welche Früchte verhießen) war es, was Jesu Unwillen hervorrief, die Heuchelei, der fromme Schein. Da die Blätter sich erst nach den Feigen zeigen, so hätte man bei diesem Baume, obschon noch nicht allgemeine Feigenzeit war, erwarten dürfen, daß er Früchte habe. So war Israel den andern Völkern voraus, es schien Leben zu haben, aber keine Früchte, nur Blätter. Das war es, was im Tempel sich offenbarte. Ein Tempel ist da, Gottesdienst, Gottesverehrung, aber das alles sind nur Blätter, keine Frucht, der Tempel ist zur Räuberhöhle gemacht worden. Jesus rief die Armen herbei, um sie reich zu machen, die Toten, um sie zum Leben zu erwecken, aber da hatte seine Macht eine Schranke, wo der Schein und die Selbsttäuschung den Mangel der Armut verhüllte. Joh. 9, 40. 41. Da konnte er nur noch richten, d. h. die Thatsache offenbar machen. Zwischen dem Jesuswort bei Matthäus und bei Markus besteht kein Unterschied, wie Holtzmann 232 meint (Verwünschung, und Drohweissagung). Vergl. V. 21. Es ist an beiden Orten Jesu ernstlicher Wille, daß der Schein zerstört werde. Daß die Erzählung eine Umsetzung der Parabel Luk. 13, 6—9 ist, ist unglaublich. Wesentliche Stücke fehlen hüben und drüben. Hier ist vom Gericht über Israel die Rede, Luk. 13 von der Gnadenzeit, die auf Bitten des Gärtners dem Baum geschenkt wird.

Markus hat die Schlußgnomen über den Glauben und das Gebet erweitert, nach Gnomen Matth. 6, 14. 15; 5, 23; 17, 35. Der Ursprung dieser Gnomen aus Matthäus wird an den Worten ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς klar. Vergl. Holsten 89

und 90. Einen Satz hat Markus aus Matthäus nicht aufgenommen, V. 21[a]. Vielleicht — weil er die Verfluchung nicht mit der Glaubensbitte in Verbindung bringen wollte. Er hebt auch in V. 25 den Grund hervor, auf dem alles Gebet des Glaubens beruht: die Vergebung der Sünde.

3.

Die Weinbergparabel.

Mark. 12, 1—12.

Parabeln sind in der Gemeinde gewiß mannigfach erzählt worden, mit mehr oder weniger ins Einzelne gehender Deutung. Der moderne Satz, daß eine Parabel nur einen Gedanken deutlich machen soll, ist von den Alten nicht immer streng inne gehalten worden. Die Weiterentwicklung der Parabeln wurde namentlich daran offenbar, daß die Einzelheiten des Bildes ausgearbeitet wurden. Bei Markus hat die Deutung die Parabel beeinflußt. Aus Matthäus V. 35 macht er eine dreimalige Sendung von je einem Knecht, wobei die Mißhandlungen von Mal zu Mal gesteigert werden. Matth. V. 36 entspricht dann der vierten Sendung Mark. V. 5[b]. Nach Mark. V. 2—4 darf man annehmen, daß nach der Vorstellung des Markus die Knechte einzeln ausgesandt worden, wie ja Gott jeder Zeit einen Propheten sandte. Die letzte Sendung Mark. V. 6 ist die Sendung Jesu, als der letzte Erweis der Langmut Gottes.

Weiß beanstandet (Matth. 360 Anm.) den Schluß der Parabel Matth. V. 38. 39 als nicht ursprünglich, weil bereits die Deutung hier Einfluß gehabt habe. „Die Winzer konnten doch wirklich nicht meinen, durch Tötung des Erben in den Besitz des Weinbergs zu gelangen," als wäre es noch nie vorgekommen, daß durch die Tötung des Erben sich ein andrer in den Besitz des Erben gesetzt hat! Der Thronwechsel z. B. vollzog sich im Altertum, häufig genug durch die Tötung der Erben. Weiß findet weiter, die Deutung (Matth. V. 43) der Parabel auf das Volk — die ursprüngliche Deutung von Q — und diejenige von Matth. V. 40, 41 (aus Markus stammend) ständen im Widerspruch. Aber Matth. V. 40. 41 ist gar keine Deutung, sondern ein Teil der Parabel. Wir haben keine Spur von Beweis, daß die Deu-

tung auf die Hierarchen erst später hinzugekommen wäre aus Markus. Die Notiz Matth. 21, 45. 46 macht ganz den Eindruck der Ursprünglichkeit, sie ist auch ihrem Inhalt nach von Markus und Lukas aufgenommen worden. Ferner darf man das Volk und die Hierarchen nicht einander gegensätzlich gegenüberstellen, als ginge die Deutung auf das Volk die Hierarchen nichts an. Obschon diese Letztern die Sympathien des Volkes für Jesus befürchteten, nach 26, 5, so hat doch Jesus sich bezüglich des Volkes keinen Illusionen hingegeben. Er wußte, daß das Volk und seine Führer ihn verwerfen würden. So konnte er den Satz Matth. V. 43 am Schluß einer Parabel, deren Spitze gegen die Führer des Volkes gerichtet war, sehr wohl aussprechen. Der V. 43 wendet sich mit wehmütigem Ernst gegen das Volk Israel. Um dieser Beziehung auf Israel willen, ist er von Markus und Lukas weggelassen worden. Und doch verlangt der Schluß der Parabel, *δώσει ἀμπελῶνα ἄλλοις*, diesen Hinweis auf die Verwerfung Israels, d. h. Matth. V. 43.

Matthäus nennt V. 45 die Hohenpriester und Pharisäer als diejenigen, welche durch diese Parabel beleidigt worden wären. Mark. V. 12 nennt gar keinen Namen; durch Rückschlüsse nach V. 1 und 11, 27 kann man diejenigen finden, die Markus meint; die Pharisäer sind wieder nicht dabei! Markus hat übrigens die Notiz Matth. V. 45 schon 11, 18 gebracht, die Pharisäer wiederum durch die Schriftgelehrten ersetzend. Matthäus aber beweist gerade in V. 45 seine Kenntnis der Verhältnisse in Jerusalem. Die Hohenpriester waren direkt die Führer einer Partei, und zwar der sadducäischen; die andere Partei, die Volkspartei, bildeten die Pharisäer.

4.

Die dreifache Gegnerschaft und die Gegenfrage Jesu.

Mark. 12, 14—40.

Von drei Seiten erfolgen nun die Angriffe auf Jesus, und zwar nach Markus von drei verschiedenen Seiten, von den Pharisäern, den Sadducäern und den Schriftgelehrten. Man darf zwar die letzte Unterredung bei Markus keinen Angriff nennen, sie trägt einen durchaus friedlichen Charakter. Anders bei Mat-

thäus. Hier gehört vor allem aus 22, 23—33 und 34—46 zusammen. Diese beiden Stücke haben gewiß schon vorher zusammen gehört und sind zusammen erzählt worden. Der sachliche Gesichtspunkt, der sie verbindet, ist: Wie beide Parteien, Pharisäer und Sadducäer, Jesum versuchen wollen und eine Niederlage erleiden. Die Frage der Sadducäer ist versuchlich. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt im Gesetz und greift von da aus die Lehre der Auferstehung an, die Jesus, wie aus diesem Abschnitt hervorgeht, in Jerusalem offen gelehrt haben muß. (Das vierte Evangelium bestätigt diese Vermutung.) Als der Angriff der Sadducäer abgeschlagen war, unternehmen es die Pharisäer, ihn zu fragen, durchaus in feindseliger Absicht, und zwar muß einer den Vorstoß wagen, der als Gesetzeskundiger Jesu gewachsen schien. Jesus giebt die Antwort und geht selber zum Angriff über, indem er ihnen eine Frage vorlegt, die sie nicht beantworten können. Damit haben Jesu Gegner die Lust zu versuchlichen Fragen verloren. Dies scheint mir der richtige ursprüngliche Zusammenhang zu sein. Den beiden ursprünglich zusammengehörenden Stücken hat Matthäus ein drittes vorangestellt, V. 15—22, welches ich in eine frühere Zeit verlegen möchte. Ob es in Jerusalem eine Herodianerpartei, d. h. Anhänger des nationalen Königtums gab, welche mit diesem Namen bezeichnet wurden (Meyer-Matth. 369), ist fraglich; Jerusalem, und speciell die Pharisäer in Jerusalem haben mit Herodes dem Großen so schlimme Erfahrungen gemacht, daß die noch übrigen Anhänger des Herodes kaum mit den Pharisäern gemeinsam vorgehen konnten. Dies trifft nicht zu auf Galiläa. Antipas hat die Pharisäer nicht vor den Kopf gestoßen, wie sein königlicher Vorfahr. Die Ermordung des Täufers hat das Volk in Aufregung versetzt, nicht die Pharisäer. Ein Zusammengehen der Pharisäer und der dort zahlreichen Herodianer, wenigstens zum gemeinsamen Zweck Jesum unschädlich zu machen, bezeugt uns übrigens von Galiläa auch Mark. 3, 6. Man könnte auch Mark. 8, 15 hieherziehen mit der dort vorliegenden Korrektur seiner Vorlage. Wie dem auch sei, Matth. V. 15—22 ist wahrscheinlich nur aus einem sachlichen Grunde (vergl. V. 15 mit V. 35) hieher gestellt worden.

Bei Markus sehen wir den Fortschritt in der Evangelienschreibung darin, daß er diese Berichte enger verbindet, Matth. V. 15—22 steht z. B. ganz isoliert da, Markus zieht dies Stück in

die Geschichte der letzten Tage hinein, indem er das V. 13 ff. Erzählte als die erste Folge des in V. 12 berichteten Beschlusses hinstellt. Dadurch treten statt der Pharisäer die V. 12 = 11, 27 genannten offiziellen Behörden des Volkes, d. h. das Synedrium in den Vordergrund. Das Synedrium beabsichtigt, Jesum auf diesem Wege zu Fall zu bringen, das Synedrium sendet zu dem Zweck „einige" von den Pharisäern und den Herodianern. Wenn man diese feinen Veränderungen beachtet und Mark. V. 13 mit Matth. V. 15 vergleicht, so wird man zugeben müssen, a) daß vom schriftstellerischen Standpunkt aus die Darstellung einheitlicher, enger verbunden geworden ist, b) daß hier ein weiteres Beispiel dafür vorliegt, daß der Gegensatz gegen die Pharisäer aufgegangen ist in denjenigen gegen Gesamtisrael.

Das Mittelstück, die Frage der Sadducäer betreffend, hat Markus aus Matthäus ohne weitere Veränderungen aufgenommen. Er beschränkt sich auf einige sprachliche Glättungen. So z. B. wird das eine der beiden Particip. *λέγοντες* Matth. V. 23 und 24 von Mark. V. 18 aufgelöst; der nur für jüdische Leser verständliche Ausdruck *ἐπιγαμβρεύσει* ersetzt durch *λάβῃ* und in V. 26 wird die Stelle angegeben, aus der das Citat stammt.

Die dritte Frage geht nun nach Markus nicht von einem Pharisäer aus, sondern von einem *γραμματεύς*, der dem Zwiegespräch zugehört hatte, und der durch Jesu richtige (*καλῶς*) Antwort ermutigt wird, auch eine Frage zu stellen. Nun verläuft das Gespräch ganz anders, als Matthäus es darstellt. Es ist keine versuchliche Frage, sondern freundliche, gegenseitig anerkennende Rede und Gegenrede. Der Schriftgelehrte lobt Jesus V. 32 und Jesus den Schriftgelehrten V. 34. Um so überraschender ist der Schlußsatz: Und niemand wagte ihn weiter zu fragen! Was soll dieser Satz? Er hat doch nur dann einen Sinn, wenn vorher berichtet wird, Jesus habe den Fragenden zum Schweigen gebracht! Das ist aber im Vorhergehenden gar nicht der Fall. Im Gegenteil, wir erwarten, daß dies freundliche Gespräch andre zum Fragen ermuntert hätte. Es bleibt nur der Schluß übrig, daß dieser Satz Mark. V. 34^b aus einer Quelle stammt, in der vorher erzählt worden war, Jesus habe eine versuchliche Frage so beantwortet, daß den Anwesenden die Lust zum Fragen vergangen sei. Das ist Matthäus.

Es ist oben davon die Rede gewesen, wie nahe es lag, daß

die Pharisäer nach der Niederlage der Sadducäer nach dem Ruhme lüstern waren, Jesum besiegt zu haben im Wortgefecht. Ein Gesetzeskundiger dieser Partei legt ihm eine Frage vor, über die man disputieren kann. Jesus beantwortet sie so vollständig, so daß alle Gebote des Gesetzes und der Propheten in seinem Gebote inbegriffen sind, daß der Fragende schweigen muß, und Jesus selbst zum Angriff übergehen kann. Markus nennt hier die Partei nicht, welcher der γραμματεύς angehörte, sondern redet ganz allgemein. Offenbar weiß er von einem andern freundlichen Gespräche, nach welchem Jesus dem Schriftgelehrten, der mit ihm geredet hatte, das lobende Zeugnis V. 34ᵃ erteilte.

Die Bestimmtheit, mit der die Antwort des Schriftgelehrten mitgeteilt wird, bestärkt diese Vermutung. Wir sehen: in den Rahmen des Matthäustextes gießt Markus neuen Inhalt, aus einer Quelle mündlicher Tradition, die nur ihm fließt. Dieser V. 34ᵇ aber verrät die Grundlage des Markustextes. Wir dürfen übrigens auch Lukas als Zeugen anrufen, der gewiß seine Gründe hatte, weshalb er hier von Markus abweicht. Er benützt den Markus so weit er kann, z. B. V. 28 in Luk. 20, 39, und V. 34ᵇ in Luk. V. 40. Den Matthäustext aber hat er in einer Parallele Kap. 10 als Eingang zu einer Parabel. Worte wie νομικός, διδάσκαλε, der versuchliche Charakter der Frage (πειράζων), die Weglassung des „Höre Israel“, bezeugen deutlich die Ursprünglichkeit der Matthäus-Redaktion.

Auch das letzte Stück Mark. V. 35—37 zeigt überall Spuren der Abhängigkeit von Matthäus. Nach Matthäus geht Jesus zum Angriff über gegen die Pharisäer, von denen ihn eben einer versucht hatte, nach Markus, gegen die Schriftgelehrten, von denen einer eben ein freundliches Gespräch mit Jesus gehabt hatte. So setzt Mark. V. 35 voraus, daß ein Angriff von Seite der Schriftgelehrten erfolgt war. Was Mark. V. 35 den Schriftgelehrten in den Mund legt, das hat er aus der Antwort Matth. V. 43ᵃ genommen. Matth. V. 43ᵇ läßt Markus weg, da V. 45ᵃ dasselbe aussagt. Man darf die Differenzen zwischen den Evangelisten nicht größer machen, als sie sind. Holsten (S. 96) legt in die Worte: πόθεν αὐτοῦ ἐστὶν υἱός; die ganze paulinische Christologie hinein, nach Gal. 4, 4; 2. Kor. 5, 16; Röm. 9, 5; 1, 3. Das ist entschieden zu viel. Richtig ist an Holstens Beobachtungen das, daß Markus die Davidssohnschaft in den Hinter-

grund drängt. Die Anrede „Davidssohn“ hat Markus nur einmal 10, 47, auch hier ist sie aus Matthäus stehen geblieben,[1]) während sie sonst konsequent verdrängt wird, vergl. Matth. 21, 9 mit Mark. 11, 10 u. a. Der Christus ist nur „κατὰ σάρκα aus dem Samen Davids,“ er ist Sohn Gottes, nicht Davidssohn Röm. 1, 1—4, deshalb betont Markus das „Herr sein“ Christi Röm. 1, 4, welches David selber ἐν τῷ πν. ἁγίῳ (Matthäus nur πνεύματι, Röm. 1, 4 πν. ἁγιωσύνης) anerkannt habe. Bei Matthäus wird beides betont, die Davidssohnschaft — und damit ist die Hoffnung Israels bejaht — und die Herrschaft über David — damit wird Israel gezeigt, in welcher Weise seine Hoffnung in Erfüllung gehen soll, nämlich indem es wie David Jesus als seinen Herrn annimmt.

5.

Die Warnung vor den Schriftgelehrten.

Mark. 12, 38—40.

Markus ersetzt die große gegen Pharisäer und Schriftgelehrte gerichtete Rede des Matthäus durch eine kurze Warnung, die auf die Schriftgelehrten allein beschränkt ist. Nach all den verschiedenen Änderungen der Vorlage, die sich auf Aussagen des Matthäus über die Pharisäer bezogen, kann uns diese Ersetzung nicht mehr verwundern. Es ist nur die Konsequenz des überall vorliegenden

---

[1]) Die Darstellung, die Holtzmann 228 von Mark. 10, 48 entwirft, ist ganz rätselhaft. Nach der Anschauung des Markus ist die messianische Erkenntnis dem Petrus erst in 8, 27 ff. zu teil geworden, während das Volk noch keine Ahnung davon hatte (Holtzm. Einleitung 369). Jesus verbietet den Jüngern, diese Erkenntnis weiter zu verbreiten. „Aber lange kann das Geheimnis auch im engsten Kreise nicht bewahrt bleiben. In Jericho ruft ihn bereits ein Blinder am Wege als Messias an.“ Leider erzählt uns Markus nirgends, wie das Volk, welches trotz der bisherigen Thaten keine Ahnung hatte, nun plötzlich, als er aus jener Gegend von Cäsarea Philippi zurückkam, um nach Jerusalem zu ziehen, in „die messianische Stimmung“ (Holtzm. Komm. 228) hineinkommt, die dann den Blinden auch berührt. Ebenso merkwürdig ist, daß der vereinzelte Messiasruf des Blinden zur Losung des Zuges wird, wo doch Markus in der von Holtzm. citierten Stelle 11, 10 das „Davidsohn“ entfernt und umschreibt! Es bleibt 1. daß das Wort Davidsohn aus Matthäus stehen geblieben ist, und 2. daß die von Holtzmann Markus imputierte Theorie ihm nicht angehört.

Zurücktretens des Interesses am Kampf mit dem Pharisäismus. Man vergleiche nochmals folgende Markusstellen mit ihren Parallelen bei Matth. 3, 21 ff.; 7, 1—23 = Matth. 15, 12—14; 8, 11—21; 12, 12; 12, 14—40. Auch von einem Schriftgelehrten redet Markus sehr günstig, vergl. oben. Die Warnung, die Markus mitteilt, bezieht sich denn auch nur speciell auf die Schriftgelehrten, welche die in V. 38—40 namhaft gemachten Sünden thun.

Die Frage kann für uns nur die sein: Hat Markus diese Warnung aus der Rede der apostolischen Quelle, oder aus dem kanon. Matthäus? Wir können uns über diese Frage sehr kurz fassen. Daß die Rede, wie sie bei Matthäus steht, eine Komposition ist, wird allgemein zugegeben, es ist ein Sammelstück (Weizsäcker, apostol. Zeitalter 400. 401). Nur glaube ich, daß sie dem Matthäus nicht schon fertig vorgelegen hat, sondern daß er die einzelnen Gruppen und Gnomen zu einer so überaus wirkungsvollen Rede verbunden hat, und daß er wohl auch bei dieser Zusammenstellung durch die Erinnerung an eine kurz vor dem Tode Jesu gehaltene Rede geleitet worden ist. Daß sie an die Adresse der Pharisäer gerichtet war, bezeugt Lukas, der ein Stück, übrigens nicht in ursprünglicher Fassung (Weizsäcker), in 11, 42—48 mitteilt; das bezeugt der Inhalt der Rede selbst, denn es sind pharisäische Sünden, welche gestraft werden, der pharisäische Geist ist es, vor welchem gewarnt wird. Für die Ursprünglichkeit der Matthäusrede zeugt endlich das Urteil Weizsäckers, das ich gern hier anführe: Bei Matthäus ist es voll aus dem Leben gesprochen, aus dem Leben Jesu, aber ebenso seiner ersten Jünger, der Urgemeinde.

Ob nun Markus die Redensammlung gekannt und benützt hat für dies kurze Stück, das kann aus den drei Versen nicht mit Sicherheit geschlossen werden, da wir eben die Redensammlung nicht haben. Nach den bisherigen Resultaten dieser Arbeit dürfen wir behaupten, daß Markus den kanon. Matthäus benützt, in welchem fast alles enthalten ist, was Markus mitteilt. Den Eingang hat Markus selbst gebildet: *ἐν τῇ διδαχῇ* 4, 2, *βλέπετε ἀπό* 8, 15. Beides fehlt in Matth. V. 23. Nun hat Markus sechs Vorwürfe und eine Gerichtsandrohung. *θελόντων* entspricht dem *φιλοῦσι* Matth. V. 6. Fünf Vorwürfe sind in Matth. 23, 5. 6. 7[a]; 6, 5 enthalten. Der Schlußsatz entspricht der Gerichtsdrohung

V. 33—36. Einzig der Vorwurf: ihr fresset der Witwen Häuser, hat keine Parallele bei Matthäus, es sei denn, daß man V. 14 für echt annimmt, wogegen die besten Textzeugen sprechen, oder daß man V. 25^b hieherzieht.

Wenn man den ersten Teil der Matthäusrede nach ihrem Gedankengang überblickt (Weizs. 400 unten), so sieht man ein, daß derselbe von Markus ganz unabhängig ist. Matthäus hat jedenfalls Markus nicht benutzt, denn die einzelnen Glieder sind durch einen gemeinsamen Gedanken verbunden, und entsprechen diesem Gedanken klarer als die parallelen Ausdrücke bei Markus, z. B. Matth. V. 5 und Markus *ἐν στολαῖς περιπατεῖν*. Und da auch die Adresse bei Matthäus die ursprüngliche ist, so ist Matthäus als der älteste treueste Text zu bezeichnen, von dem Markus, sei es direkt, sei es aus der Redensammlung, nur einen kleinen Auszug giebt. Hauptsache aber ist, daß diese Veränderung der Adresse, diese Kürzung, die Entstehung des Markus in eine Zeit und in einen Kreis versetzt, in welcher in der Gemeinde eine solche Rede gegen die Pharisäer nicht mehr nötig war.

Dafür giebt Markus gleichsam als Ersatz die Geschichte der Witwe am Gotteskasten, die Jesu Urteil gegen alles prunkende Scheinwesen im Gottesdienst ebenfalls zum Ausdruck bringt, in einer Form, welche die Gemeinde unmittelbar auf sich anzuwenden vermag.

IX. Der Abschluß.

Mark. 14—16.

1.

Das litterarische Verhältnis.

In diesen drei letzten Kapiteln ist Markus von Matthäus stark beeinflußt. Inhaltliche Abweichungen fehlen fast ganz. Markus beschränkt sich darauf, zu kürzen, sei es durch Zusammenziehung der Sätze, sei es durch Auslassungen. Diese Tendenz, im Widerspruch mit der sonstigen Gewohnheit des Berichterstatters

breiter und detaillierter zu erzählen, tritt besonders auffällig an einzelnen Stellen auf, während an andern Orten Erläuterungen und Ausschmückungen vorhanden sind, die sich deutlich als Zusätze charakterisieren. Solche Zusätze sind: 14, 5 der genaue Wert der Salbe, 300 Denare. V. 12 die Erklärung der Bedeutung des Mazzotfestes für nichtjüdische Leser. V. 13—16 die ausführliche Schilderung der Zurüstungen zum Abendmahl. V. 55—63 theologische Bearbeitung der Zeugenaussagen vor dem Hohenpriester. V. 67 die Motivierung der Anwesenheit des Petrus am Feuer. V. 66—72 wird anschaulicher erzählt. 15, 1 der Zusatz *καὶ ὅλον τὸ συνέδριον*. (Dies *καὶ* ist schwerfällig, da die drei genannten Klassen eben das Synedrium ausmachen.) V. 7 die Angaben über Barabbas. V. 21 die Beziehungen des Simon zu der Gemeinde. V. 43 die Angaben über Joseph von Arimathia. Alle diese genannten Detailangaben heben sich als spätere Eintragungen vom ursprünglichen Texte ab, oder charakterisieren sich als Überarbeitung der Vorlage. Vergl. Meyer-Mark. 226 Anm. Klostermann 345—348.

Auf der andern Seite hat Markus gegen den Schluß auffallend gekürzt und ausgelassen. Würde es sich nur um Auslassungen handeln, so könnte man ja sagen, diese von Markus angeblich ausgelassenen Stücke seien erst später von Matthäus dem ursprünglichen Text beigefügt worden, aber es handelt sich nicht bloß um ganze Perikopen, sondern oft nur um einzelne Sätze und Wörter, und sogar stilistisch wird gekürzt, so viel wie möglich.

So fehlt Matth. 26, 3 die genaue Ortsangabe. V. 25 die Frage des Verräters. V. 50 die Frage Jesu. V. 63 die eidliche Frage des Hohenpriesters. 27, 3—10 die Episode des Judas. V. 19 die Warnung der Gattin des Pilatus. V. 24. 25. 40 die Detailangaben. V. 51—53 die Naturereignisse beim Tode Jesu. V. 62—66 die Verhandlungen der Pharisäer mit Pilatus. 28, 11—15 die Fortsetzung dieser Episode nach der Auferstehung. Das alles sind Züge, die eine genaue Kenntnis der Örtlichkeit, der Zeitverhältnisse, der Geschichte, und der Personen verraten, was man von den oben erwähnten Zusätzen des Markus nur soweit sagen kann, als es sich um die christliche Gemeinde handelt.

Ich mache nun im einzelnen auf die sprachlichen Differenzen aufmerksam, soweit sie nicht durch innere Motive bedingt sind:

Mark. 14, 4 läßt die unschönen Worte des Unwillens, welche nach Matth. V. 9 von den Jüngern gesprochen waren (vergl. Joh. 12, 4) von ungenannten gesagt sein (τινες). Das zeugt wenigstens nicht von feindseligen Tendenzen gegen die Urapostel von seiten des Markus; dies gegen Holsten. In V. 9 läßt Markus wie in der eschatologischen Rede τοῦτο weg, dessen Ursprünglichkeit Klostermann 345, Holsten 112 behaupten, Holsten freilich mit eigenartiger unhaltbarer Begründung, als beruhe die Weglassung auf paulinischer Gesinnungstüchtigkeit. Holtzmann (273) bemerkt, daß sich hier der Ausdruck bereits dem Begriff eines Berichtes von dem Leben und Sterben des Messias nähere, τοῦτο sei eine Hinweisung auf das matthäische Evangelium, S. 259. Allein die Umbiegung des Begriffs vom Bericht über Jesu Sterben und Sieg auf das Buch ist willkürliche Eintragung.

Mit Johannes stimmt Markus überein in der Angabe des Preises, in den Worten: πιστικῆς πολυτελοῦς; ἄφετε αὐτήν.

Aus Matth. 26, 14—16 läßt Markus (und Lukas mit ihm) den Preis weg. Nach Weiß (Matth.-Ev. 545) und Holtzmann (275) hat Matthäus auf Grund von Sacharia 11, 12 diese Notiz erst nachträglich beigefügt. Nun ist ja das allerdings richtig, daß die Darstellung bei Matthäus sehr oft durch alttestamentliche Vorbilder beeinflußt ist, so Kap. 20, 20 ff.; 21, 1 ff., aber ebenso wahrscheinlich ist, daß Markus diese Beziehungen auf das Alte Testament weggelassen hat, wie auch manches Schriftcitat, wenn sie seinen Lesern nicht verständlich waren. Gegen die Geschichtlichkeit der Notiz des Matthäus spricht das nicht, aber auch nicht dafür. Die Weglassung durch Markus erscheint mir naheliegender zu sein, als die nachträgliche Beifügung durch Matthäus.

Eine weitere sprachliche Veränderung finden wir, neben den breitern Ausführungen in der Einleitung zur Passahfeier. Mark. V. 16. Hier fügt Markus bei ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ. Ähnlich Joh. 13, 18. Daneben berührt sich Johannes in V. 21 mit Matthäus. Eine doppelte Berührung des Johannes zu Matthäus und Markus liegt vor.

Auch hier kürzt Markus, in V. 20 fällt das Verbum des Satzes, und Matth. V. 25 wird ebenfalls weggelassen. Matth. 25 soll zwar nach Weiß wiederum später zugefügt sein, aus der Tradition entstanden. Ich halte aber dafür, daß hier die joh.

Tradition, nach welcher die Jünger nicht gewußt haben, wer der Verräter sei, den Markus zur Weglassung bestimmt hat. Vergl. Joh. 13, 28.

Weitere Kürzungen bietet Mark. V. 32—52 dar:

Matthäus.	Markus.
36 *τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν.*	*ἔρχονται*
ἕως οὗ ἀπελθὼν ἐκεῖ προσεύξωμαι.	*ἕως προσεύξωμαι.*
38 *γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ.*	*γρηγορεῖτε.*
42 *πάτερ μου . . .*	39 *τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.*

44 von Markus ausgelassen.

Nach Weiß (Mark. 461, 462) habe Matthäus den einfacheren Text des Markus weiter ausgeführt und er habe drei eigentliche Gebetsakte unterschieden, von denen Markus nichts wisse. Aber erstens ist es sonst nicht die Art des Matthäus, einfachere Texte des Markus auszuführen, sondern das Verhältnis ist umgekehrt. Zweitens ist die Behauptung von Weiß nicht richtig. Vielmehr liegt dem Markusbericht derjenige des Matthäus zu Grunde. Denn auch Markus unterscheidet, nachdem sich Jesus von seinen Jüngern entfernt hatte, ein dreimaliges Kommen zu ihnen, und von den zwei ersten Malen sagt Markus deutlich, Jesus habe gebetet. Wozu wird er sich das drittemal entfernt haben?! Also, nicht erst Matthäus unterscheidet drei eigentliche Gebetsakte. Zudem spricht die abrupte kurze Darstellung V. 40. 41 von selbst dafür, daß etwas ausgefallen ist; *ὑποστρέψας, ἔρχεται τὸ τρίτον.*

Matthäus eröffnet uns einen Einblick in das Gebetsleben Jesu. Dies dreimalige Beten ist keine müßige Erfindung, sondern psychologisch begründet. Jesus bittet zuerst um das Vorübergehen des Kelches, *εἰ δυνατόν ἐστιν*, mit dem Zusatz, nicht sein, sondern Gottes Wille möge geschehen. Beim zweitenmal erklärt Jesus, nachdem er die Erkenntnis gewonnen hatte, daß „es nicht möglich sei,“ seinen Entschluß, den Kelch zu trinken. Sein Gebet hört nicht auf in dem Moment, wo Gott die Bitte versagt, sondern jetzt gerade schwingt es sich auf die Höhe alles Betens, wo die völlige Übereinstimmung mit dem Willen Gottes ausgesprochen werden darf.

Markus hat nur ein Gebet in seinem Wortlaut mitgeteilt; *ἀββᾶ ὁ πατήρ* (paulinisch) *πάντα δυνατά* im Gegensatz zu *εἰ οὐ*

δύναται Matth. V. 42, indem für Gott alles möglich ist. In indirekter Rede V. 35 giebt er als Erklärung an, um was eigentlich Jesus gebetet habe, nämlich, daß „diese Stunde" vorübergehen möge.

Nicht zufällig ist die Streichung des μετ' ἐμοῦ nach γρηγορεῖτε. Nach Matthäus nimmt Jesus deshalb die drei Jünger mit sich, daß sie mit ihm beten und wachen, damit ihr Gebet auch ihn unterstütze in der Stunde, da seine Seele todwund ist (Matth. V. 38). Allerdings soll das Gebet sie selbst vor der Versuchung bewahren, aber Jesus wünscht auch um seinetwillen, daß sie mit ihm wachen. Markus hat diesen Gedanken gestrichen: sollte es Jesus nötig gehabt haben, daß die Jünger ihn unterstützen? Es ist dies eine christologische Weiterbildung des Textes.

Gekürzt hat Markus ferner in Matth. V. 50. 52—54 die Worte Jesu, in V. 51 = Mark. 47 den Text. Dafür fügt er in V. 44ᵇ bei: ἀπάγετε ἀσφαλῶς in V. 43 τῶν γραμματέων, wie in V. 53 = Matth. 26, 57. Ein weiterer Zusatz ist die kleine Notiz V. 51. 52, von der Flucht eines Jünglings, der Jesus nachgefolgt war. Manche erkennen in dem Jüngling Markus (Meyer-Mark. 242, Holtzmann 284). Möglich, möglich auch nicht!

In Matth. V. 61 streicht Markus die Worte ἀπ' ἄρτι, eine Milderung der eschatologischen Aussage, wie wir sie auch in den übrigen eschatologischen Partien konstatieren können.

Aus dem Bericht des Matthäus über das Verhör vor Pilatus läßt Mark. (vergl. S. 72) V. 19 und 24—25 weg. Diese Züge stammen nicht aus der apostolischen Quelle, d. i. aus einer Spruchsammlung. Sie hangen offenbar mit 27, 3—10 und 50—53. 54; 62—66 zusammen. Es liegt sehr nahe zu sagen, Markus habe sie nicht gelesen, d. h. sie seien erst später zum Text des Matthäus hinzugekommen. Jedoch ist anzuerkennen, daß einige dieser Details, wie V. 19. V. 24—25. V. 62—66 zum Verständnis der Geschichte und namentlich der Vorgänge, die den Tod Jesu herbeiführten, sehr wichtig sind. Sie stammen von einem Manne, der die Stimmung und Gesinnung des Volkes und der Pharisäer genau kannte, und dem es daran gelegen war, unparteiisch zu berichten. Als solcher aber erweist sich Matthäus durch das ganze Evangelium hindurch. Markus hat von diesen Zügen nur Matth. V. 54 aufgenommen, und im übrigen sich auf

eine summarische die Hauptsachen hervorhebende Darstellung beschränkt.

Diese von Markus ausgelassenen Stellen haben zum Teil eigenartige aramaisierende Wendungen, zum Teil weisen sie Berührungen mit Kap. 1 und 2 auf. So ἀθῷος ἀπὸ (— min), μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ (hebräisch!) κατ᾽ ὄναρ 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22. δίκαιος hat Matthäus sechzehnmal, aber nur zweimal auf Jesus bezogen, (in V. 24 allerdings fraglich). Es ist möglich, daß Matthäus hier, wie in Kap. 1 und 2, eine Quelle benutzt, sei es eine schriftliche oder eine mündliche, aber etwas Näheres können wir nicht aussagen.

Was den übrigen Teil der Erzählung betrifft, so ist zwischen Matthäus und Markus eine weitere Differenz zu konstatieren. Nach Matthäus ist es Pilatus, welcher den Namen des Barabbas zuerst nennt, und das Volk vor die Wahl stellt: Jesus oder Barabbas. Nach Markus fragt Pilatus das Volk, welches sein Recht fordert, V. 8, nur das eine, ob es die Freilassung Jesu wünsche. Das Volk aber erbat sich den Barabbas. Diese letztere Darstellung soll nach Weiß (Leben Jesu II, 552 Anm.) Wilke (285) Holtzmann (289) allein geschichtlich sein.

Allein die Darstellung des Matthäus ist nicht offenkundig im Nachteil. Pilatus ist bestrebt, Jesus zu retten, und um dem Volk die Wahl leichter zu machen, stellt er Barabbas neben Jesus. Dazu wollte Pilatus das Volk denütigen, es sollte Jesus, den sogenannten Christus (feine Worte im Munde eines Römers!), sich selber losbitten und seine Freilassung als einen Akt der Gnade empfangen.

Endlich verrät die Darstellung des Markus, daß Matthäus direkt die Vorlage ist. V. 9 = Matth. V. 17, V. 10 = V. 18, V. 11 = V. 20 (Markus Zusatz: μᾶλλον. Kürzung: „Jesum umbringen" gestrichen); Matth. V. 21 Frage des Pilatus: welchen der zwei. Antwort des Volkes: Barabbas (von Markus ausgelassen); Mark. 12 = Matth. 22. Mark. 13: οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν, aber Markus hatte noch gar nicht mitgeteilt, daß das Volk bereits einmal sein Verlangen geäußert habe. Dies πάλιν verrät deutlich, daß Markus in seiner Quelle (Matth. V. 21) bereits eine Antwort des Volkes gelesen hatte. In seinem Bestreben möglichst zu kürzen, hatte er in V. 11 nur die Umtriebe der Hohenpriester erwähnt, aber das Ergebnis derselben nicht mitgeteilt.

Und doch setzt er mit πάλιν voraus, daß das in der Quelle stand. Mark. V. 14 = Matth. 23; Mark. 15 = Matth. 26.

Die Differenz in Bezug auf die Anfrage des Pilatus, ob: Jesus, oder: Jesus und Barabbas, will ich nicht verwischen. Ich bemerke nur, daß, wie in vielen andern Fällen, Markus, wo er von Matthäus abweicht, mit dem vierten Evangelium übereinstimmt. So auch hier. Joh. 18, 39. Wie Markus mit Petrus verkehrt hat, so auch mit Johannes.

Auch die Kreuzigung und den Tod Jesu hat Markus kürzer erzählt. Matth. V. 36, „und sie bewachten ihn“, wird gestrichen; die Spottreden der Menge kürzt er ab, Matth. V. 43 fällt weg. Das hebraisierende καὶ Matth. V. 42[b] ersetzt er durch ἵνα. Zu Glauben fügt er bei Sehen (Joh. 20, 29[b]). Von den mit dem Tode Jesu zusammentreffenden Zeichen erwähnt Markus nur das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, was auf ein Erdbeben deutet. Aus Matth. V. 54 verstärkt er das Zeugnis des Hauptmanns: dieser Mensch Gottes Sohn. Im übrigen ist die Übereinstimmung zwischen den beiden Texten groß. Für Markus ist keine andre Quelle erforderlich als der kanon. Matthäus.

Auch der Bericht über die dem Tode Jesu nachfolgenden Ereignisse ist knapper gefaßt als dies bei Matthäus der Fall ist. Über Joseph von Arimathia hat Markus eigene Nachrichten. Seine Stellung zu Christus schildert er nach Art der Frömmigkeit des Simeon, Luk. 2, 25. 38, er sei ein προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ gewesen. Auch seine sociale Stellung kennt Markus, was uns nicht verwundert, da er in Jerusalem lebte. Er bezeichnet ihn als Mitglied der βουλή, im Blick auf seine griechischen Leser.

Berührungen mit Johannes sind vorhanden. V. 44 = Joh. 19, 33, V. 43 = Joh. 18, 28, welche Angabe das τολμήσας des Markus erklärt.

Die Angabe der Frauen, welche zuschauten, Matth. V. 56, sucht Markus genauer wiederzugeben. Er nennt den Jakobus, damit kein Mißverständnis entstehe, mit seinem Beinamen „der Kleine“, und der Mutter der Söhne des Zebedäus giebt er den Namen, unter dem sie in der Gemeinde bekannt war, Salome.

Auch hier ist das berichtigende und ergänzende Verfahren des Markus deutlich sichtbar.

Was in diesem Abschnitt auffällt, ist das überall zu Tage

tretende Bestreben zu kürzen, worauf ich später noch zurückkommen werde. Die Vergleichung der sprachlichen Verhältnisse bestätigt auch hier das gefundene Resultat der Abhängigkeit des Markus vom kanonischen Matthäus.

2.

Der theologische Einfluß bei Markus.

Auf einige Einzelheiten, bei welchen theologische Einflüsse sichtbar waren, ist schon im vorigen Abschnitt aufmerksam gemacht worden. Hier handelt es sich im wesentlichen um folgende Punkte: Abendmahl und Verhör vor dem Hohenpriester.

a) Das Abendmahl.

Der Schritt von Matthäus zu Markus ist klein, im Vergleich zu dem Unterschied zwischen Lukas und den ältern Synoptikern. Lukas hat sich überhaupt in der Leidensgeschichte mehr und mehr von den beiden Hauptquellen, Matthäus und Markus emancipiert. Hier fließt ihm eine andre reiche Quelle, namentlich in Bezug auf das Abendmahl, Gefangennahme, letzte Unterredungen mit den Jüngern, Verhör vor Herodes, Todesgang und Sterben Jesu. Was er über das Abendmahl mitteilt, berührt sich auffallend mit dem ersten Korintherbrief, nicht nur in Bezug auf die Einsetzungsworte, sondern auch schon in der Einleitung, und zwar hat es den Anschein, als wähle Lukas bereits hier die Formeln, welche diesem Briefe eigen sind. Vergl. 1. Kor. 5, 7, = Luk. 22, 7, *ἡμέρα τῶν ἀζύμων* (Tag im Singular) = 1. Kor. 5, 7; *καθώς ἐστε ἄζυμοι.* Paulus ermahnt die Korinther *ἄζυμοι* zu sein, und Lukas legt Gewicht auf den Tag, da das Gesäuerte entfernt wurde. 1. Kor. 5, 7ᵃ.

Es erscheint mir als wahrscheinlich, daß im Abendmahlsbericht zwei gesonderte Erzählungen von Matthäus verbunden worden sind, deren gesonderten Eingang man noch an der doppelten Formel *ἐσθιόντων αὐτῶν* erkennt, und die getrennt, d. h. nicht miteinander verbunden, erzählt werden: Joh. 13, 1—30, und 1. Kor. 11, 23—25, Abschiedsmahl, und Einsetzung der Eucharistie. Ich glaube nicht, daß dieselben in zwei Quellen schriftlich vorgelegen haben, aber daß sie gesondert erzählt und kerygmatisch verwendet wurden. Die Aufgabe, eine Lebensgeschichte Jesu zu

schreiben, die einzelnen Berichte zu verbinden, hat diese zwei Erzählungen zusammengebracht, wobei der Eingang stehen geblieben ist. Daß sie ursprünglich nicht zusammengehörten, dafür spricht auch der Umstand, daß nichts gesagt wird über das Fortgehen des Judas, so daß man aus Matthäus und Markus nicht erfährt, ob Judas während des Abendmahls anwesend gewesen ist oder nicht. Lukas bringt zuerst nach der Einleitung aus Markus V. 7—13, die Einsetzung der Eucharistie, in V. 21—23 eine kurze Notiz über die Ankündigung des Verrates, woraus man schließen dürfte, der Verräter habe der Eucharistie beigewohnt, wenn nicht am ganzen Abschnitt schon von V. 14 an sichtbar wäre, daß Lukas verschiedene Berichte zusammensetzt. Nur Johannes erzählt die eine dieser Geschichten vollständig, das Gespräch mit dem Verräter und seine Entfernung.

Markus weicht in einem Punkte ab. Das neutrale περὶ πολλῶν des Matthäus, welches einfach aussagt, auf wen sich die Leistung Christi beziehe, ersetzt er durch das paulinische ὑπέρ, welches den Wert und den Erfolg dieser Leistung ausdrückt, und Lukas geht noch weiter und sagt dasselbe auch vom Leib aus — nicht bloß vom Blut wie bei Matthäus-Markus, und fügt bei διδόμενον. Dafür hat Matthäus die Worte εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, die Weiß als Zusatz des Matthäus beurteilt (Matth. 548), Holtzmann als Nachholung der Matth. 3, 1. 2 mit Bedacht ausgefallenen Worte betrachtet (Komm. 278. 279). Ein formelhafter Gebrauch von ἄφεσις ἁμαρτιῶν liegt bei Matthäus gar nicht vor, die Beurteilung der Worte als Zusatz ist somit willkürlich. Matthäus wird die Worte als zum Ausspruch Jesu gehörend vorgefunden und betrachtet haben. Hingegen weist Holtzmann auf die richtige Spur. Insofern ἄφεσις ἁμαρτιῶν schon von der Johannestaufe her gegeben war, stellt sie sich nicht als das specifische Ergebnis des Todes Jesu dar, der ja in seinem ganzen Verkehr Menschen stets Sünden vergeben hat. Der Theologe Markus streicht deshalb diese Worte, die ja die göttliche Gnade nur negativ beschreiben und begnügt sich mit der positiven Aussage ὑπέρ, als dem Hinweis auf das positive Gut, welches den Christen durch den Tod Jesu zukommt, der Gemeinschaft mit Christus, der Gottesgerechtigkeit, Röm. 3, 21—28; 1. Kor. 10, 16.

b) Das Verhör vor dem Hohenpriester.

Mark. 14, 58 und Mark. 26, 61 differieren in einer Weise, daß die Ursprünglichkeit des Matthäusberichtes offenbar ist, denn nur bei Matthäus ist die Anklage im Munde der Zeugen geschichtlich vorstellbar. Die Form der Gnome, wie sie uns Markus darbietet, ist durch das Medium paulinischer Sprache und Gedanken hindurchgegangen. Man halte nur die Stelle 2. Kor. 5, 1 daneben, die Holtzmann (285) nicht angeführt hat: ἐὰν ἡ οἰκία ... καταλυθῇ ἔχομεν οἰκίαν ἀχειροποίητον: dem irdischen Leibe, stellt Paulus einen nicht mit Händen gemachten himmlischen Leib gegenüber. In 1. Kor. 6, 19; 3, 16. 17 wird der Leib ein Tempel des heiligen Geistes genannt. Sofern nun der Leib Jesu, dieser Tempel — ein irdischer Leib ist, der aufgelöst wird (καταλύσω — 2. Kor. 5, 1 καταλυθῇ), kann man ihn χειροποίητος nennen, eben in dem Gegensatz zu dem himmlischen (ἀχειροποίητος) Leib, den Christus in drei Tagen aufbauen wird. Das Wort hat nicht bloß „ungefähr" den auf Joh. 2, 21. 23 hinauslaufenden Sinn (Holtzmann) sondern direkt denselben Sinn. Nicht an den jüdischen Tempel und an den Tempel der Gottes-Gemeinde des Neuen Bundes (Ephes. 2, 21) denkt Markus, sondern an den Tempel des Leibes Jesu Joh. 2, 22, und Johannes fügt bei, daß die Jünger nach der Auferstehung das Wort so aufgefaßt hätten. Johannes allerdings ist konsequent, er schreibt nicht καταλύσω, sondern imperativisch auf die Juden bezogen: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον (wie Markus). Die Änderung des Markus wird im Zusammenhang mit der Weise stehn, wie man im apostolischen Kreise über dieses Wort Jesu gesprochen hat.

Holtzmann sagt, das Matthäuswort sei in dieser Form unverständlich. Dagegen läßt sich nicht viel sagen. Daß das Wort von den Anklägern verdreht worden ist, daß sie es falsch verstanden haben, liegt auf der Hand; diese Aussage kam auch als Belastungszeugnis gegen Jesus nicht weiter in Betracht. Matthäus erwähnt es nur um zu zeigen, wie sinnlose Anklagen man gegen Jesus vorbrachte, weil man nichts Greifbares hatte. Markus muß übrigens diese Form auch gelesen haben, denn er fügt auch von dieser Aussage bei, das Zeugnis dieser Männer sei nicht „gleich" gewesen. Er deutet damit an, daß verschiedenes über diesen Punkt ausgesagt worden ist. Nur insofern stellt Markus einen Fortschritt in der Textgestaltung dar, als er bestrebt ist, die

falschen Zeugen das sagen zu lassen, was Jesus nach der Auffassung der Jünger nach der Auferstehung gemeint hat. Mit andern Worten, er legt in die Gnome, die ein Rätselwort war, die Deutung aus der Meditation der apostolischen Männer hinein.

Was hat Jesus wirklich gesagt? Jedenfalls etwas vom alten Tempel — nicht von der alten Gottesgemeinde — und zwar wird er nach Matth. 21, 13 den Juden den Vorwurf gemacht haben, daß sie den Tempel schänden (also nicht *ἐγὼ καταλύσω*, oder *δύναμαι καταλῦσαι*, sondern: *καταλύετε*). Sodann wird er gesagt haben, daß er, Jesus, als Ersatz für diesen von ihnen zerstörten Tempel einen Tempel in drei Tagen bauen werde. Diese drei Tage kehren in jeder Form des Wortes wieder, sie müssen also authentisch sein. Jesus wird, wie z. B. Matth. 22, 40, etwas von der Auferstehung gesagt haben, wahrscheinlich andeutungsweise: Er, der Auferstandene, werde der Ersatz des Tempels sein, und mehr geben als der entweihte und vergehende Tempel gab.

3.

Die Auferstehung.

Mark. 16, 1—9[a].

Sprachlich berühren sich die neun Verse des Markus innig mit Matth. 28, 1—8. Abgesehen von den inhaltlichen Differenzen hat er sich darauf beschränkt in V. 1 und 2 die hebraisierenden Ausdrücke (*τῶν σαββάτων* im Plural, *ἐπιφωσκούσῃ* Genesis 44, 3) durch griechische zu ersetzen. Das umgekehrte Verfahren, die Rückbildung ins Aramaisierende ist von seiten des Matthäus nicht denkbar, wenn ihm V. 1 und 2 im griechischen Text des Markus vorgelegen hätte. In V. 5 beschreibt er den Stein aus Matth. 27, 60, in V. 6 setzt er zu *Ἰησοῦν* (Matth. 5) bei: *τὸν Ναζαρηνόν*, in V. 7 *τῷ Πέτρῳ*, woraus man schließen darf, er habe die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus zu erzählen im Sinne gehabt.

Diesen sprachlichen Berührungen gegenüber stehen nun bedeutende inhaltliche Differenzen. Nicht nur fehlen — analog wie beim Tode Jesu — die Begleiterscheinungen in der Natur, sondern auch die Erscheinung Jesu vor den Frauen wird nicht erzählt. Ja es scheint, als ob gerade von V. 8 an der Bericht

des Markus das Gegenteil aussagen wollte von dem, was Matthäus sagt. Die Frauen fürchten sich und verschweigen die Erscheinung des Engels und seinen Auftrag. Sie sagten zu niemand etwas, denn sie fürchteten sich.

Um ein bestimmtes Urteil über das Verhältnis von Mark. 16, 1—8 zu Matthäus zu erhalten, sollte man eben den echten Schluß besitzen, denn aus ihm würde man erschließen können, weshalb Markus den Text des Matthäus hier verlassen hat, und die Anhänger der Markus-Hypothese könnten erst dann mit Sicherheit beweisen, daß Markus der älteste Text sei, welcher über die Erscheinungen des Auferstandenen berichte. Über den echten Schluß giebt es nichts als Mutmaßungen: Volkmar (Jesus Nazarenus 310 ff.) hat folgende Hypothese aufgestellt: „denn sie fürchteten sich“ (zeitweilig), auf dem Wege besinnen sie sich, daß doch das leere Grab und die Botschaft des Engels nicht so verwunderlich sei; denn sie gedenken der frühern Verkündigung bei Markus, daß er nach drei Tagen auferstehe, sie eilen also zu den Jüngern und Petrus und melden ihnen alles, was sie geschaut und gehört haben . . . So seien die Jünger alsbald nach Galiläa gezogen, und dort haben sie ihn geschaut, wohin er ihnen vorangegangen ist. (So übereinstimmend mit dem unechten Schluß der Pariser Urkunde L, und eines Itala-Textes K.)

Gegenwärtig ist die Vermittlung beliebt, daß dieser „älteste“ Text in Übereinstimmung mit 1. Kor. 15 eine erste Erscheinung Jesu vor Petrus und sodann vor den Jüngern und darauf den Missionsbefehl berichtet habe. Vergl. Weizsäcker (apostol. Zeitalter S. 9 ff., S. 11: „die Thatsache, daß Petrus die erste Erscheinung des Auferstandenen hatte, ist der geschichtlich festeste Punkt in diesem ganzen dunkeln Gebiete.“). So auch Rohrbach der Schluß des Markusevangeliums S. 27 ff.: Die Jünger hatten also den Befehl nach Galiläa zu gehen nicht erhalten (Mark. 8) — im Gegensatz zu Volkmar — sondern gehen heim, weil das Fest zu Ende ist S. 31, in Galiläa erfolgt dann die Erscheinung Jesu vor Simon Petrus und der Missionsbefehl. (Vergl. die Parallelen im Petrus-Evangelium und Schahrastani bei Rohrbach 27 ff., 33. S. 23 Anm. 10.)

Daneben steht die andre Vermutung (so Zahn), daß ein echter Markus-Schluß überhaupt nie bestanden habe. Derselben Ansicht scheint auch Holtzmann (303 unten) zu sein. Markus

breche hier ab, offenbar weil er die Auferstehung nicht mehr im strengsten Sinne des Wortes zur Lebensgeschichte Jesu zähle. Das letzte, was Markus berichtet hat, wäre somit die Thatsache, daß die Frauen das Grab leer gefunden haben und eine Erscheinnng eines Engels hatten, welcher ihnen meldete, Jesus sei auferstanden, und werde den Jüngern in Galiläa sich zeigen.

Am ausführlichsten hat Zahn II. B. 910 ff. die Gründe zusammengestellt, welche dafür sprechen, daß Mark. V. 8 ἐφοβοῦντο γὰρ den ursprünglichen Schluß bildet. Die Gegengründe, die Rohrbach S. 25. 26 geltend macht, heben das Gewicht der Thatsache nicht auf, daß unter der Voraussetzung der Priorität des Markus — keiner der Seitenreferenten — weder Matthäus noch Lukas, irgend etwas mitteilen, was man auf Markus zurückführen möchte. Daß der Tod Markus die Feder aus der Hand genommen hat, bleibt eine unsichere Vermutung, doch giebt es noch andere Gründe, die einen Schriftsteller an der Vollendung seines Werkes hindern können.

Im letzten Abschnitt läßt sich öfters konstatieren, daß Markus in auffallender Weise kürze. Es ist fast, als ob er den Inhalt dessen, was er schreiben will, zusammendrängen müsse, weil es ihm an Raum fehlt. So auch in 16, 1—8. Alles Überflüssige wird gestrichen. Man merkt, was er noch gerne berichten möchte, etwas über Petrus, da bricht er ab. Hat ihn eine Verfolgung genötigt, rasch zu schreiben, fertig zu machen, mußte er sein Exemplar den Freunden zurücklassen und fliehen, oder war seine Papyrusrolle zu Ende? Beides ist möglich, wir wissen es nicht. Die letztere Vermutung ist nicht ohne weiteres abzuweisen, die Alten waren in ihrer Schriftstellerei vom Maß ihrer Rollen abhängig. Kurz, Markus kürzt gegen das Ende seiner Schrift, und mit V. 8 bricht er ab, beides muß zusammen erklärt werden. Eine weitere Vermutung Zahns sei hier wenigstens erwähnt: Man betrachtet es als selbstverständlich, daß Markus „nur noch" eine Erscheinung Jesu vor Petrus in Galiläa habe erzählen wollen, aber, wie, wenn er seiner ἀρχή (1, 1) noch einen zweiten Teil beifügen wollte und dazu bereits einige Teile ausgearbeitet hatte? Könnten nicht unter den Quellen der Apostelgeschichte Schriftstücke von Markus sein? Ich habe bereits einigemal darauf aufmerksam gemacht, daß in der Apostelgeschichte erzählte Begebenheiten und Anschauungen sich merkwürdig mit Markus be-

rühren, es sind auch litterarische Berührungen vorhanden. So ganz unmöglich ist es nun einmal nicht, daß Markus den ersten Teil schloß mit der Notiz, gehet nach Galiläa, und in einem zweiten erzählte, wie von Galiläa aus der Jüngerkreis den Auftrag Jesu erhielt zur Mission. Holtzmann (303. 304) empfindet richtig, wenn er sagt: Vielleicht würde der Evangelist eher die Geschichte seiner Gemeinde damit, d. h. mit den Auferstehungsberichten, eröffnet haben.

Damit ist nun Raum geschaffen, für die Vergleichung von Matthäus und Markus. Markus hat den Matthäus benützt bis zu Matth. V. 8. Daß er die Erscheinung Jesu vor den Frauen nicht erzählen wollte, das ist gar nicht bewiesen; daß er die Erscheinung vor Petrus als die erste habe berichten wollen, eben so wenig. Markus läßt aus Matthäus nur nebensächliches und specifisch jüdisches weg (Erdbeben und die Botschaft der Wächter), alles irgendwie Wichtige berichtet er.

Ausführlich giebt er den Gang der Frauen zum Grab, und ihre Erwägungen, die Thatsache, daß der Stein weggewälzt war, nicht durch Menschen sondern durch den engelgleichen Jüngling, welcher ins Grab eingetreten war (Matth. 28, 2), das weiße Gewand des Boten, seine Rede und seinen Auftrag. Nun war er eben daran zu erzählen, wie die Frauen von Furcht befallen wurden, und vom Grabe weg flohen. Unentschieden muß man es nun lassen, ob der Satz, sie sagten niemanden etwas V. 8, auf die Jünger sich bezieht, oder auf diejenigen, welchen sie begegneten. Es könnte ganz gut in der Absicht des Markus gelegen haben, die Erscheinung Jesu vor den Frauen zu erzählen, eben mit der Motivierung, weil die Frauen nichts sagten aus Furcht, kam Jesus selbst. Doch darüber können nur Vermutungen aufgestellt werden.

Von Markus V. 1—8 ist auch Lukas noch teilweise beeinflußt, 24, 1. 2. 6, hat dann aber, wie in der Leidensgeschichte, einen andern Führer, der ihm seine reiche Ostergeschichte gegeben hat.

Der Bericht des Matthäus zeichnet sich durch seine schlichte Einfachheit aus: Erscheinung vor den Frauen, Befehl nach Galiläa zu gehen. Erscheinung vor den Jüngern. Zweifel etlicher. Missionsbefehl und Verheißung seiner Nähe. Das ist der älteste Bericht, der im großen und ganzen von Johannes bestätigt wird, wenn gleich er noch weitere Erzählungen zufügt, die sich nicht schwer mit Matthäus vereinigen lassen. In diesen Bericht hat

nun Matthäus zwei kleine Episoden hineingearbeitet, die aus demselben Kreise stammen, dem Kap. 1 und 2 und die Sonderberichte in der Leidensgeschichte entnommen sind. Nämlich V. 2—10 und V. 11—15. Über letztere können wir hinweggehen, für die juden-christliche Gemeinde hatte sie großen Wert. Vers 2—10 schildert die Herabkunft des Mal'ak Jahwes auf die Erde, welcher das Grab öffnet und die Hut der Menschen, die den Lebensfürsten bewachen wollen, zu schanden macht. Nun vergleiche man diese Stelle mit Luk. 2:

Matthäus:	Lukas 2:
Der Engel sprach zu den Frauen: Füchtet euch nicht.	Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht.
Ihr sucht Jesum den Gekreuzigten Er ward auferweckt.	Euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr.
Kommt und sehet den Ort, wo er lag.	Ihr werdet finden ein Kind, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegend.
Und sie verließen eilends das Grab in Furcht und großer Freude.	Laßt uns gehen nach Betlehem. — V. 20 und kehrten zurück priesen und lobten Gott . . .
Jesus tritt zu ihnen.	Die Hirten kommen zu Jesus.
Und liefen, es seinen Jüngern zu berichten.	Sie machten das Wort kund.

Die Übereinstimmung ist wohl inhaltlich, doch nicht sprachlich, groß. Wenn man sich den übereinstimmenden Gang der beiden Berichte vergegenwärtigt, und die Schilderung der Engelerscheinung vergleicht, so ergiebt sich, daß man Matth. V. 5, 9. 10 als den Mittelpunkt des Ganzen, nicht als einen Einschub des Matthäus beurteilen darf. Um so mehr wird der Eindruck verstärkt, daß der Text des Markus nicht ursprünglich ist.

X. Eschatologisches.

Daß Markus die eschatologischen Aussagen des Matthäus mildert, hat schon de Wette (Einleitung 1848) bemerkt. Allein diese Erkenntnis hielt nicht lange an. Nachdem einmal die Markushypothese gesiegt hatte, mußte man natürlich auch von den eschatologischen Aussagen beweisen können, daß Matthäus sie fortgebildet habe. Ja, das eigentliche eschatologische Kapitel bildete fortan ein Hauptmoment im Beweisverfahren zu Gunsten des Markus. Nach Weiß (Neutestamentliche Theologie 579 ff.) kann man hier bereits den Einfluß der Zerstörung von Jerusalem beobachten, der Fall Jerusalems hat die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie vernichtet, so daß Matthäus nicht mehr, wie die älteste Überlieferung, von einer *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, sondern nur noch von einer jenseitigen *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* reden konnnte. Auch Haupt (eschatologische Aussagen Jesu 27) kommt zu dem Schlusse, daß Matthäus nicht den ursprünglichen Text darbiete. Die dogmatischen Tendenzen, die Haupt leiten, finden leichter ihre Befriedigung, wenn man im Markus-Evangelium den ursprünglichen Text sehen darf, da hier der Prozeß der Vergeistigung und Milderung, wie wir sehen werden, bereits begonnen hat. Gegen den vornehmen allegorisierenden Spiritualismus macht sich in der eschatologischen Schule ein starker Realismus geltend. Sie sucht die Wurzeln der verschiedenen eschatologischen Aussagen, und ihre Beobachtungen zeigen, daß die zuversichtlichen Behauptungen auf Grund des eschatologischen Kapitels über die Entstehung der Evangelien modifiziert werden müssen. So erklärt z. B. Bousset (der Antichrist 13. 14) von der kleinen apokalyptischen Partie innerhalb der Parusierede, daß die Fassung des Matthäus die ursprüngliche sei. Und je mehr man diesen Wurzeln und Ursprüngen in der Hoffnung der jüdischen Gemeinde nachgeht (vergl. Weber, synagog. Theol. Marti. alttestamentl. Theol. 285 ff.), desto mehr erkennt man, wie ungleich näher Matthäus diesen Ursprüngen steht. Ich muß mich hier darauf beschränken, in Kürze die eschatologischen Aussagen der Evangelisten zu vergleichen, und daraus diejenigen Schlüsse zu ziehen, welche sich auf das synoptische Problem beziehen. Es kommen hier in Betracht: Mark. 8, 38—9, 1; 10, 28—31; 13 und 14, 62 und Parallelen.

1.

Markus 8, 38—9, 1.

Matthäus 16, 23—28 schließt sich eng an das Vorhergehende an. Jesus hatte seinen Jüngern die Passion vorausgesagt, und, als ihn Petrus von diesem Wege abhalten wollte, mit Nachdruck erklärt, daß das auch der Weg der Jünger sein müsse, der Weg des Kreuzes V. 24. Allerdings führt dieser Weg schließlich zum Verlust des Lebens, aber dieser Verlust ist in Wirklichkeit ein Gewinnen des Lebens. Denn schon ist der Menschensohn im Begriff zu kommen, *μέλλει ἔρχεσθαι*, und zwar, *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρός*, mit den Engeln; und sein Erstes wird sein, zu vergelten. Denen, die um seinetwillen das Leben drangegeben haben, wird er das Leben geben. Dieses *μέλλειν* ist so nahe, daß etliche von den Dastehenden es erleben werden, und den Menschensohn in seinem Reiche sehen werden, ehe sie sterben, mit andern Worten die nicht sterben werden, weil vorher das Reich der Herrlichkeit anbricht.

Stellt man nun die Aussagen des Markus daneben, so ergiebt sich zunächst, daß Markus die Verse Matth. V. 24—26 aufnimmt, auch V. 27 ist im Markustext vorhanden, aber durch einen Vordersatz vom Vorhergehenden losgelöst, und eher, wenn auch locker, mit 9, 1 verbunden. Zu den Zusätzen des Markus gehört zunächst die Einleitung: „Und er rief die Menge herbei samt seinen Jüngern.“ Es fällt Holtzmann (196) sichtlich schwer, die Ursprünglichkeit des Markus festzuhalten, da Matthäus, scheinbar, sagt Holtzmann, viel sachgemäßer ist, sofern Jesus, da alles noch an dem Zwischenfall mit Petrus hängt, zu den Jüngern spricht. Jesus wendet sich nicht an die, die erst noch *ὀπίσω μου* (Holtzmann: = Mark. 1, 17) folgen werden, sondern an die, welche den Schritt bereits gethan haben, um ihnen die Konsequenzen dieses Schrittes vor Augen zu halten. Aus Markus wird übrigens ganz deutlich, wer gemeint ist; diejenigen, die um des Evangeliums willen ihr Leben verlieren könnten, diejenigen, welche vor die Entscheidung gestellt werden, sich zu Jesus und seinen Worten zu bekennen, oder dieselben zu verleugnen. Die Scheidung ist bereits erfolgt, das ehebrecherische sündige Geschlecht ist auf der einen Seite, die Jünger Jesu auf der andern, nur zu diesen redet Jesus auch bei Markus. Daß der Eingang zu V. 34 ein Zusatz ist, wird aus dieser Erwägung ganz klar. Dasselbe gilt von dem

Zusatz καὶ τοῦ εὐαγγελίου (vergl. Mark. 10, 29). Markus denkt an diejenigen, welche um der Predigt des Evangeliums willen das Leben verlieren, während der Spruch bei Matthäus dabei stehen bleibt, daß das Bekenntnis zur Person Jesu das Leben gefährdet. Auch das εὑρίσκειν des Matthäus hat als ursprünglicher zu gelten als das σώζειν τὴν ψυχὴν (σωτηρία τῶν ψυχῶν) des Markus. Vergl. S. 108 oben (Weiß, Matth. 398). Nun wird V. 38ª hier eingeschoben, aus Matth. 10, 33, mit dem Zusatz τοὺς ἐμοὺς λόγους (Röm. 1, 16), und V. 38ᵇ in dieser Fassung aus Matth. 25, 31 (ὅθαν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ). Daß diese beiden Halbverse nicht zusammen gehört haben, beweist der Umstand, daß in V. 38ª die erste Person gesetzt ist (Matth. 10, 33) in der zweiten Vershälfte aber Jesus von sich in der dritten Person redet (Matth. 16, 27; 25, 31). Nun aber hat V. 38ª mit dem Vorhergehenden nur den allgemeinen Zusammenhang, daß auch dieser Spruch dem untreuen Jünger das Gericht Christi droht. Er bestimmt die Drohung bei Matthäus: „er wird ihm vergelten nach seinem Handeln" dadurch näher, daß er diejenige Versündigung heraushebt, die den Jünger vor allen andern des Reichs beraubt. Indem dabei die Zusage, daß er kommen werde, in den Nebensatz tritt, verschiebt sich das Interesse merklich. Nicht daß er komme, sondern wie er sich zum Abtrünnigen stelle, wenn er komme, bildet nun die Aussage des Satzes. Eine Parallele dazu ergiebt der Einsatz des „Reichs" an Stelle des „Menschensohns", 9, 1.[1]) Sachlich bleibt der Gedanke derselbe, da das Kommen des Reichs nichts andres ist als das Kommen des Christus. Doch ist der Ausdruck sichtlich unbestimmter, einer mannigfaltigen Wendung des Geschichtslaufs mehr Raum gebend als der des Matthäus.

2.

Markus 10, 28—31.

Ähnliches ergiebt die Vergleichung von Mark. 10, 28—31 mit Matth. 19, 27—30. Weiß hält den Matthäustext für ursprünglicher, d. h. das Ursprüngliche sei in ihm besser erhalten; die Petrusfrage stamme aus Markus, der sie gebildet habe (Leben Jesu II, 333. 331, Meyer-Luk. 567 Anm.). Gegen diese Rekonstruktionen und Vermutungen vergl. Haupt (Eschatolog. Auss.

---

[1]) Vergl. die Anm. S. 152.

S. 1). Für mich kommt nur ein Punkt in Betracht: Der Fortschritt der Gedanken bei Markus.

Matthäus unterscheidet eine doppelte Belohnung der Jünger (ἀκολουθήσαντες) und der übrigen Christen (πᾶς ὅστις). Die Jünger werden Anteil haben an der Herrlichkeit Jesu und richten die zwölf Stämme Israels, und zwar in der παλιγγενεσία. Das ist keine Ortsbezeichnung (gegen Weizsäcker N. T.) sondern eine Zeitbestimmung, analog der Parusie, der Apokalypsis. V. 29 bestimmt den Ersatz, welcher denen zu teil wird, welche um Jesu willen etwas aufgeben. Markus wiederholt die besondre Verheißung an die zwölf Jünger nicht, spricht auch nicht von der Verherrlichung Israels. Darum fällt auch die Frage dahin, τί ἄρα ἔσται ἡμῖν, obschon sie trotz der Entfernung der Worte in Mark. V. 28 liegt. Nur die allen gültige Verheißung giebt auch Markus, unterscheidet aber in ihr eine doppelte Gabe: vorerst jetzt, ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, zeitliche Güter; ἐν τῷ αἰῶνι ἐρχομένῳ, später das ewige Leben. Das ist deutlich eine den Gedanken präcisierende Auslegung, und man kann fragen, ob sie die Meinung des Spruchs ganz richtig bestimmt. Vielleicht denkt sich Matthäus hier keine Zeitfolge. Die Parusie ist nahe, die zwölf Jünger werden das Richteramt antreten, der Ersatz ist reich, Eltern, Geschwister, Äcker und ewiges Leben, bei dem zu den Seinen kommenden Christus. Indem Markus die Zeitabschnitte, „jetzt und später“ auseinander hält, rückt er die Parusie in die unbestimmte Ferne.

3.

Die große eschatologische Rede.
Mark. 13.

Über die Entstehung dieser und ähnlicher großer Reden, giebt es notwendigerweise zwei Theorien. Nach der einen muß man alle diese Reden, weil sie Mosaikarbeit sind, in einzelne Gnomen auflösen und diese für sich zu verstehen suchen (Haupt). Dadurch wird freilich ein wichtiger Faktor verkürzt, die Erklärung aus dem Kontext. Nach der andern sind diese Reden in gewissem Sinn auch Kompositionen, Bearbeitungen, aber es haben doch Reden ungefähr mit demselben Umfang und Inhalt existiert, und diese Reden sind durch Rekonstruktion auffindbar (Weiß). Dieses Verfahren ist im ganzen und großen deshalb unrichtig, weil es keine Bürgschaft für positive gültige Resultate giebt. Der erste

Satz der exegetischen Arbeit, die die uns vorliegenden Texte erklären will, muß lauten: Wir wissen nicht, was in den angeblichen Quellen gestanden hat, und wie, in welcher Verbindung, in welchem Zusammenhang, es dort gestanden hat, ob die Quellen noch mehr — eschatologisches — Material boten, oder weniger, wir wissen nur das eine, und das genügt uns, daß Matthäus und Markus in Bezug auf das Eschatologische dasselbe bieten. Mark. 8, 39—9, 1; 10, 28—31; 13 und 14, 62 ist im kanonischen Matthäus enthalten, und zwar stets im selben Zusammenhang, an derselben Stelle, in derselben Verbindung. Es ist also unmöglich, daß beide direkt aus einer Spruchquelle geschöpft haben, der eine muß diese eschatologischen Elemente bereits in derselben geschichtlichen Umgebung vorgefunden und benutzt haben; Nr. 1 nach dem Petrusbekenntnis, Nr. 2 nach der Geschichte vom reichen Jüngling, Nr. 3 vor der Leidensgeschichte und nach der Pharisäerrede. Ist Haupts Theorie richtig, daß die Gnomen unabhängig voneinander, oder nur in kleinern Gruppen zusammengehört haben (S. 15), dann kann nur einer der beiden Evangelisten der Autor sein, d. h. der, der die Quellenstücke zusammengesetzt und in diesen historischen Zusammenhang gebracht hat. Der andre hat in diesem Falle die Quelle gar nicht benutzt. In Bezug auf die andern Redestücke wäre es möglich, daß auch Markus die Spruchsammlung direkt benutzt hat, für die eschatologischen Partien ist nur eine Annahme möglich: Wenn Markus dieselben direkt aus der Spruchquelle hat, dann hat Matthäus nur den Markus benützt, also hat er in einer der wichtigsten Partien diejenige Quelle nicht benutzt, aus der er die meisten seiner Reden haben soll. Oder aber: Markus hat nicht die Quelle, sondern den kanonischen Matthäus benutzt. Denn es ist unmöglich, daß zwei Benutzer der Quelle gerade dasselbe eschatologische Material auswählen, und es gerade in dieselbe historische Umgebung hineinstellen.

Man hat je und je behauptet, daß eine jüdische Apokalypse in die große Parusierede hinein verarbeitet worden sei. Über den Umfang derselben sind die Meinungen aber geteilt (vergl. Wendt, Lehre Jesu 1, 10 ff., Bousset Antichrist 13 ff.).

Bousset behauptet z. B. daß „die apokalyptische Partie

fremder Herkunft“ von Matth. V. 15 an beginne und die dem Kommen des Herrn vorangehende antichristliche Zeit schildere. Ist dies richtig, ist dies Stück von fremder Herkunft, und nicht aus der Quelle echter Herrnworte, dann ist erst recht sicher, daß nur einer dies fremde Stück hineingearbeitet hat, und daß der andere einfach die so komponierte Rede übernimmt. Denn es ist undenkbar, daß beide die Quelle benutzt haben bis V. 14 (Mark. 13) und dann von sich aus gerade auf dieses fremde Stück übergegangen wären. Man wird somit nur zu untersuchen haben, bei welchem der beiden Evangelisten die Fassung die ursprünglichere ist. Das wird dann der erste Verfasser der Rede sein, der andre der Bearbeiter. Dieser Kanon gilt auch für die übrigen Teile der Rede. Nach dem Urteil von Bousset trifft dies auf Matthäus zu.

Nun hat Matthäus Doubletten: Vers 5 = 7, 22; V. 10 = 11, 6; V. 11 = 7, 15; V. 13 = 10, 22; V. 47 = 15, 21. 23. Diese Doubletten beweisen, daß, was Matthäus vorlag, die Rede noch nicht als ein fertiges, geschlossenes Ganzes enthielt, sondern ihm die Gnomen zerstreut, oder in kleinern Gruppen vereinigt darbot. Haupt sagt mit Recht (S. 22 Zeile 19 ff.): „Wenn ein Evangelist zusammenhängende Reden vor sich hatte, wie kam er darauf, sie zu zerschlagen?“

Nun sagt man allerdings, Matthäus habe die Markusrede vor sich gehabt — neben der Quelle — (Haupt, Holtzmann 257) und habe in 10, 17. 18. 21. 22 einzelne Gnomen antecipiert, mit andern Worten: er habe diese Rede, zwar nicht ganz zerschlagen, jedoch gekürzt und einzelne Teile aus ihr losgelöst. Was soll aber Matthäus bewegen, wenn ihm die Rede Kap. 13 Markus vorgelegen hätte, die Verse 9. 11. 12. 13ᵃ, herauszunehmen? Er hat ja auch sonst Doubletten. Umgekehrt, was hätte den Markus hindern sollen, dieses Stück der Rede in dieser Weise durch die Gnomen Matth. 10 zu ergänzen? Darin hat Weiß recht, wenn er sagt, daß Mark. 13, 9—13 nicht ursprünglich sei, daß vielmehr in der Quelle diese Weissagung mit der Spruchreihe verbunden gewesen sei, welche den Inhalt von Matth. 10 bildet, wie aus Luk. 12 hervorgehe (vergl. Weiß, Matth. 272, Mark. 461 Anm. 1). Nur stammt diese Einschaltung nicht aus der Quelle, sondern aus dem kanonischen Matthäus. Es handelt sich also vorerst um dieses Zwischenstück Mark. 9—13.

Es ist zunächst zu konstatieren, daß der Eingang der Rede zu Erörterungen nicht Anlaß giebt, da er in beiden Evangelien übereinstimmt. Er schildert den Anfang der Wehen: 1. Auftreten der falschen Christusse. 2. Berichte über Kriege. 3. Allgemeine Erhebung der Völker widereinander. 4. Erdbeben und Hungersnot. Das ist der Anfang. Vorausgeschickt wird eine Warnung vor der Verführung. Erst im zweiten Teil gehen die Evangelisten auseinander. Haupt (S. 28) hat den Eindruck, Mark. 9^{b}—13 habe ursprünglich gar nicht in eschatologischen Zusammenhang gehört, er bezwecke faktisch nur die Stärkung der Jünger bei allen Verfolgungen . . . durch den tröstlichen Gedanken, daß durch diese Verfolgungen das Reich Gottes nicht gehindert werde V. 10, vielmehr werde ihnen der Geist Gottes das rechte Wort eingeben, V. 11. Im zweiten Abschnitt trete dieser Gesichtspunkt zurück, und das persönliche Schicksal trete in den Vordergrund, aber ebenfalls ohne Beziehung auf das Ende. Der Evangelist habe aber dies Stück in einen eschatologischen Zusammenhang aufgenommen, und also auch eschatologisch verstanden, was aus πρῶτον V. 10 und ὑπομείνας εἰς τέλος hervorgehe. Es sei! Nun fragen wir: wie kam der Evangelist darauf, diese Worte, die — nach Haupt — in der Quelle nicht eschatologisch gemeint waren, eschatologisch zu verstehen? Auf diese Frage hat Haupt keine Antwort. Sie liegt sehr nahe. Weil Markus diese Worte gar nicht in der Quelle las, — wo sie nicht eschatologisch gewesen sein sollen — sondern da, wo sie eschatologisch gemeint waren, nämlich Matth. 10, V. 17—23, und der 23. Vers enthebt uns aller Zweifel, wie die Worte bei Matthäus verstanden werden. Darum hat Markus sie in seine eschatologische Rede hinübergenommen.

Der zweite Satz von Haupt ist: Markus habe diese Worte in den eschatologischen Zusammenhang aufgenommen. Wie so kam er dazu? fragen wir wieder. Und die Antwort ist dieselbe, weil die Worte, die auch bei Markus das Gerippe bilden, bereits in eschatologischem Zusammenhang standen. Es ist dies V. 10 und V. 13^{b}. Diese Verse standen in Matth. 24, 9—14 innerhalb eines rein eschatologischen Stückes, welches dem Eingang parallel ist. Handelte der Eingang „vom Anfang der Wehen, da noch nicht das Ende da ist“, so berichtet das zweite Stück über die Zeit

vom Anfang bis zum Ende V. 14. Man braucht nur die allgemeine Inhaltsangabe mit derjenigen des ersten Teils bei Matthäus und bei Markus und mit der Frage der Jünger Matth. V. 3ᵇ zu vergleichen, um zu erkennen, daß der zweite Teil der Rede, Matth. V. 9—14, welcher die Anzeige des kommenden Endes an den Schluß gestellt hat, ursprünglich ist, d. h. allein der Komposition der ganzen Rede, namentlich des Eingangs entspricht. Und Matth. V. 9—14 bietet uns einen Fortschritt im Gedankengang. In diese Zwischenzeit fallen nämlich: 1. Die Drangsal der Jünger und der allgemeine Haß der Völker um Christi willen (das ist in der Anfangszeit noch nicht der Fall). 2. Der Abfall vieler Christen (σκανδαλισθήσονται) und der Fanatismus dieser Renegaten V. 10ᵇ. 3. Das Auftreten der Lügenpropheten und die Verführung vieler (parallel mit dem Abfall, 2). 4. Das Vollwerden (πληθυνθῆναι) der ἀνομία und die Abnahme der Liebe. Mahnung, auszuharren bis ans Ende. 5. Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt εἰς μαρτύριον. Dann wird das Ende kommen (parallel V. 8: das ist der Anfang der Wehen). Wie klar, bestimmt, fortschreitend sind diese Gedanken gegenüber Markus, von dem Haupt selbst den Eindruck hat, daß kein einheitlicher Gesichtspunkt vorhanden sei. Dieser Eindruck ist begreiflich. Markus hat zwei Gedanken näher ausführen wollen; den siegreichen Fortschritt des Evangeliums trotz der Anfeindungen, und das persönliche Schicksal der Jünger.

Will man noch auf Einzelheiten Gewicht legen, so ist das πρῶτον zu beachten. Haupt (29) sagt, daß Markus, um sein Verständnis durchscheinen zu lassen, dies zugesetzt habe. Es gehört, wie 3, 27; 7, 27; 9, 11. 12 zeigen, dem Stil des Markus an. Es ist hier ein Ersatz für die Worte: τότε ἥξει τὸ τέλος. Ferner streicht Markus wie in Kap. 14, 9 das τοῦτο vor τὸ εὐαγγέλιον. Matthäus redet ganz speciell von einer bestimmten Botschaft von der βασιλεία, d. h. von dem bald kommenden Reich Gottes, während Markus ganz allgemein von der Evangelisationsthätigkeit der Apostel redet. Die Völker müssen vorher das Evangelium hören, dann erst werden die V. 9 erwähnten Ereignisse eintreten. Der Horizont erweitert sich etwas. Matthäus betont jedoch, daß die Predigt des Evangeliums den Zweck habe, die Völker nochmals zu warnen. Das gehörte Wort wird ihnen alle Entschuldigung nehmen und ihnen somit εἰς μαρτύριον sein.

Daß Matthäus mit V. 12 ἀνομία sich gegen den Paulinismus sich wende, ist ganz ausgeschlossen. Es gehört zur eschatologischen Tradition, daß zu den Vorzeichen des Endes die Auflösung aller Bande der Pietät und der moralischen Grundlagen gehört (Marti 287, Bousset 77), vergl. den Ausdruck: ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (Bousset 107).

Matth. V. 15—28; Mark. 14—22 bilden ein drittes Stück, die eigentliche Apokalypse, welche von den Ereignissen handelt, die dem Kommen Christi unmittelbar vorangehen. Mit dem erträumten „fliegenden Blatte" aus den Zeiten des jüdischen Krieges, von welchem Euseb. Kirchengeschichte III, 5, 3 reden soll, brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Die Aussagen unsres Stückes sind älter. Allerdings richtet sich der Blick auf die Notlage Jerusalems, aber nicht auf eine schon eingetretene, augenblickliche Not. Man weiß noch nicht und kann es nicht berechnen, wann die Flucht notwendig sein wird, man kann nur beten, daß sie, wenn sie kommt, nicht in die Winterszeit falle. Nichts verlegt den Standpunkt des Schreibers hinter den Ausbruch des jüdischen Kriegs.

Ich mache zunächst auf die Abänderungen des Markus aufmerksam: Mark. V. 14 ersetzt den τόπος ἅγιος des Matthäus durch die unbestimmten Worte ὅπου οὐ δεῖ. Die Fassung bei Matthäus ist etwas bestimmter, da sie auf eine Entweihung des Tempels (durch den Antichrist?) hinzuzeigen scheint. Der Ausdruck des Markus hält sich zurück. Stand, als er schrieb, der Tempel noch?[1]) Das Gebet, daß die Flucht nicht am Sabbath stattfinden müsse, läßt er weg als unnötig; nun kam der Sabbath nicht mehr als ernsthaftes Hindernis der Rettung in Betracht.

In Matth. V. 23. 24 tritt nun abermals die Weissagung von dem Kommen falscher Christusse auf, parallel auch bei Mark. V. 21. 22. Vielleicht ist das eine bloße Doublette zu Matth. V. 5, welche Matth. V. 5 zu den Vorzeichen im Anfang der Wehen rechnet, wobei sie selbstverständlich in dem apokalyptischen Stücke V. 15—31 nochmals vorkommt. Immerhin unterscheiden sich V. 21. 22 von V. 5. Das Auftreten falscher Christusse unter

---

[1]) Es würde nach dieser Stelle zwischen die Abfassung des Matthäus und des Markus die Zerstörung des Tempels fallen.

mitfolgenden Zeichen und Wundern wird speciell für die Zeit der höchsten Not angesagt. Ihrem Auftreten wird die helle und plötzliche Sichtbarkeit der Erscheinung Christi entgegengesetzt. Markus hat diese Worte ausgelassen, weil sie sich unmittelbar an die Bewegungen in der Judenschaft anschließen und die Parusieverheißung nochmals folgt.

„Alsbald aber, εὐθέως, nach der Drangsal jener Tage," nach der antichristlichen Zeit, nach dem Sturz Israels — erfolgt das Zeichen am Himmel, darauf die Ankunft des Menschensohnes und die Sammlung der Auserwählten. Indem Markus schreibt: „aber in jenen Tagen nach jener Drangsal" löst er zwar die Erscheinung Christi nicht von der Trübsalszeit ab; doch ist der Ausdruck unbestimmter, und das kräftige Verlangen, das sich von der Trübsal „alsbald" nach der Rettung streckt, ist zurückgetreten. Das Wort vom „Zeichen des Menschensohn" streicht er, da es auch bei Matthäus ein jeder Deutung entrücktes Geheimnis bleibt. Die Weissagung von der Parusie hat Markus im ursprünglichen Wortlaut erhalten. Es ist dies neben 14, 62 die einzige Stelle, wo er von dem Kommen des Menschensohnes redet. Auch in 14, 62, wo nach Matth. 26 von dem Kommen des Menschensohns die Rede ist, ist die Stelle durch Streichung des ἀπάρτι vereinfacht.[1]) Dazu hat Markus die Wehklage der Völker V. 30ᵃ weggelassen; daß er Matthäus gelesen hat, beweist noch das aus Matthäus stehengebliebene Verbum ὄψονται, zu welchem bei Markus das Subjekt fehlt. Bis hier geht das apokalyptische Stück.

V. 32—36 die Parabel vom Feigenbaum und die Wiederholung der Verheißung, daß das gegenwärtige Geschlecht diese Ereignisse einschließlich der Parusie erleben werde, wird von Matthäus und Markus übereinstimmend gegeben, ebenso Mark. V. 32 = Matth. V. 36 das für die Auslegung wichtige Wort: der Vater weiß die Zeit allein!

Mit Mark. V. 33 gehen die Texte auseinander. Markus erzählt noch, analog Matth. 42—44 und 45—51, eine kurze Parabel, welche zur Wachsamkeit auffordert. In V. 42 hatte Matthäus seine kurze Schilderung der Weltlage bei der Ankunft

---

[1]) Es kann die Beobachtung in allen eschatologischen Partien des Markus gemacht werden, daß er die bestimmten Aussagen des Matthäus von der nahen Parusie unbestimmter faßt.

des Herrn geschlossen mit den Worten: ihr wisset nicht, an welchem Tage der Herr kommt. Markus fängt damit seine Parabel an, es ist wieder nicht ganz bedeutungslos, daß er die Worte „der Herr kommt“ ersetzt durch „wann die Zeit kommt“.

Die drohenden Worte, mit denen Matthäus schließt: der Hinweis auf den plötzlichen Einbruch des Gerichts, und die Warnung an den, welcher meint, der Herr zögere, fällt bei Markus weg. Er bleibt bei der positiven Mahnung stehn, die der Gemeinde in allen Verhältnissen gilt: seid wach.

4.

Die Hörer der Parusie-Rede.

Markus beschränkt den Hörerkreis auf die vier Jünger Petrus, Johannes, Jakobus und Andreas, die auch in seinem Jüngerkatalog voranstehen. Sie haben diese Rede gehört, und bürgen gewissermaßen dafür. Petrus und Johannes, das sind vor allem die Gewährsmänner des Markus. Bei Matthäus sind alle Jünger als Hörer gedacht. Die Frage, die uns schließlich beschäftigt, ist aber eine andere: Setzt diese Rede die Verhältnisse in Judäa voraus? Darf sie auf Jesus zurückgeführt werden? Beide Fragen sind zu bejahen. Die Nachweise einer in frühere Zeit zurückgehenden eschatologischen Tradition ändern daran nichts. Jesus hat bis zuletzt den Zusammenhang mit seinem Volke festgehalten. Israels Hoffnung war auch seine Hoffnung, Israels Schrift das Wort seines Gottes, Israels Gott sein Gott. Das Neue an seiner Weissagung ist, daß er sich in ihr Centrum gestellt hat, als die Gnade und Wahrheit. Damit wollte er nicht Gott den Weg vorschreiben, er beugt sich unter den Vater und erhebt sich dadurch zur vollen Gewißheit, daß der Vater durch ihn sein Reich in Herrlichkeit und Gericht ausrichten wird. So braucht die Frage, ob sich Jesus geirrt habe, die allen exegetischen Deutungsversuchen Haupts zu Grunde liegt, nicht beantwortet zu werden, weil sie nicht gestellt werden soll. Ein Recht hat der Theologe zu untersuchen, ob nicht die Ausführungen im einzelnen auf die Rechnung des Evangelisten zu setzen sind. Wir sehen bei Markus, mit welchem Ernst die Gemeinde versucht hat, den Geist der Worte Jesu festzuhalten, als die Ereignisse in der Weltgeschichte Gottes helle Antwort jeder Weissagung verkündigten. Und halten nicht

wir uns ebenfalls für berechtigt, dasselbe zu thun?! Wir dürfen aber unsre eignen Gedanken nicht dem Nazarener unterlegen, angesichts der übereinstimmenden bestimmten eschatologischen Erwartung der ältesten Gemeinde vor der Zerstörung Jerusalems. Die Hörer dieser Rede waren jüdische Christen. Das ist der Maßstab, an dem man ihren Wahrheitsgehalt messen muß. Lösen wir Jesus von diesem Hörerkreis ab, dann gefährden wir seine Menschheit und machen ihn zu einem Wesen ohne Fleisch und Blut. Hier bewährt sich, was Johannes schreibt: das Wort ward Fleisch.

II. Teil.

Allgemeine Erwägungen und Resultate der synoptischen Vergleichung.

1.

Die Quelle des Markus-Evangeliums.

Die Vergleichung des Texts des Markus mit Matthäus hat das Ergebnis begründet, daß Markus überall da, wo Matthäus einen Parallelbericht hat, denselben als einzige schriftliche Quelle voraussetzt, daß Matthäus als der Bericht eines Augenzeugen meistens zuverlässig ist, daß endlich der hohe Wert des Markus-Evangeliums darin besteht, daß Markus den oft sehr summarischen Bericht des ersten Evangelisten durch wertvolle Detailzüge und Angaben ergänzt. Freilich gehen die Anschauungen der beiden Evangelisten oft auseinander. Matthäus ist ein Israelit und schreibt für Israeliten, Markus nimmt überall Rücksicht auf die heidenchristliche Gemeinde. Matthäus ist unberührt von den Kämpfen, welche später die Gemüter erregt haben, und sieht in Jesus den Messias der Juden. Markus verkündigt den Heiland der Welt. Matthäus betont das, was Jesus seinen israelitischen Hörern gesagt hat, Markus das, was Jesus für die Menschen gethan. Matthäus ist von den spätern Ergebnissen der apostolischen Predigt noch nicht berührt. Markus ist der Apostelschüler, der mit den Häuptern der Gemeinde verkehrt hat, der ihre Anschauungen verwertet zu pragmatischer Geschichtschreibung, der den Text des Matthäus nicht nur ergänzt, sondern gelegentlich korrigiert. Matthäus, der Galiläer, erzählt uns, wie Jesus in seiner Heimat unter den Bauern Galiläas gewirkt hat. Er kennt die Sünde seines Volkes, und seine Worte durchzieht der Schmerz

um Kapernaum und Chorazin und Jerusalem, die Jesus verworfen haben. Der Blick des Markus ruht hauptsächlich auf der Jüngergemeinde. Er will erzählen, wie sie innerlich von Jesus überwunden und zum Glauben gekommen ist. Diese Resultate der synoptischen Vergleichung mögen im folgenden durch einige allgemeine Erwägungen unterstützt werden.

Der Prolog des Lukas, geschrieben im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts, giebt uns Nachricht von einer Menge von Evangelienschriften, die da und dort in der Gemeinde entstanden sind. Aus dem, was er über seine eigne Ausrüstung zu seiner Arbeit sagt, läßt sich vielleicht auch sein Urteil über die bisherigen Arbeiten entnehmen. Sie sind zum Teil lückenhaft, nicht genügend unterrichtet, namentlich über die Anfänge, und ungeordnet. Zwei Quellen des Lukas kennen wir, Markus und Matthäus. Was ihm sonst noch vorlag, ist ganz unsicher; die Frage ist noch längst nicht genügend bearbeitet. Er giebt uns den kritischen Kanon an, an den er sich hält: er fußt, schriftlich, nicht bloß mündlich, auf dem Bericht der Augenzeugen. Wichtig ist, daß ihm das geschichtliche Interesse im Vordergrund steht. Das ist stets die zweite Phase jeder Geschichtsschreibung. Die Spätern sammeln fleißig, um ein möglichst vollständiges, geschichtlich genaues Bild zu erhalten, die ältern schreiben aus Begeisterung, um das Glaubensinteresse zu fördern. Dieser Satz befähigt uns, die Texte zu scheiden. Der erste erzählt die That, das Ereignis, der Bearbeiter nennt wo möglich die Namen der Hauptpersonen, erklärt in Zusätzen die Sitten und Gebräuche, verbindet die einzelnen Fakta historisch und pragmatisch.[1]) Hat der Bearbeiter eine besondre vielleicht theologische Anschauung, so schreibt er einen Satz der Quelle so, wie er durch das Medium seiner Gedanken und Anschauungen gestaltet wird, ohne die Absicht, den Inhalt der Quelle zu alterieren. So hat jeder der Evangelisten sein eigenes Christusbild, aber es ist derselbe Christus. Das muß so sein. Jeder der apostolischen Männer hat πνεῦμα in individueller Unterschiedenheit. Die Evangelisten schreiben nicht Tendenzschriften, die sich gegeneinander kehren. Das ist das πρῶτον ψεῦδος bei den so wertvollen Arbeiten Holstens. Daraus ergiebt sich auch, daß

[1]) Vergl. im ersten Teil die besprochenen Stellen, zu Mark. 5, 22; 2, 1; 6, 45; 10, 46 u. a. Ferner 7, 3, 4; 12, 19; 11, 12—25; 6, 30.

der Fortschritt der Zeit die Evangelienschreibung beeinflußt. Es ist klar, daß man die evangelische Geschichte nicht gleich erzählt in einer Zeit, wo man noch hofft, daß Israel sich nachträglich Jesu zuwenden werde, und in einer Zeit, wo die Synagoge sich von der Gemeinde bereits losgesagt hat. In diese erste Zeit fällt das Matthäus-Evangelium, in die letztere Zeit das Lukas- und Johannes-Evangelium, wahrscheinlich auch das Markus-Evangelium. Ich mache hier auf die Stellen aufmerksam, in denen diese veränderte Zeitlage deutlich zum Ausdruck kommt. Mark. 1, 1—8; 2, 18—22 über den Täufer, Weglassung von Matth. 10, 5. 6, von Matth. 15, 31 Schluß, vergl. ferner Mark. 7 die Weglassung von Matth. 15, 24 und die Milderung des οὐκ — εἰ μή in πρῶτον (Mark. 7, 27). Mark. 6, 7—13 die Aussendung der Jünger, Mark. 4, die Gleichnisreden, die Stellen über Herodes, die eschatologischen Aussagen u. a.

Das wird denn auch von Weizsäcker (Apostolisches Zeitalter 391) anerkannt. Die Reden, welche uns das erste Evangelium mitteilt, nehmen nirgends Bezug auf nicht-jüdische Gemeinden. Die Verhältnisse, welche vorausgesetzt werden, sind jüdische, die Leute, die angeredet werden, sind Juden, die Sünden, die gestraft werden, sind Israels Sünden. Daß die Welt missioniert werden soll, ist auch für das erste Evangelium selbstverständlich, aber die Mission unter den Heiden bleibt ganz außerhalb seines Gesichtskreises. Nach allen Seiten wird sich an diesen Reden immer wieder der Eindruck bilden, daß sie wie Weizsäcker sagt, nur aus dem Leben heraus, aus dem Leben Jesu und seiner ersten Jünger, der Urgemeinde heraus, verstanden werden können.

Die Priorität dieser vielleicht aus einer oder mehreren Redensammlungen stammenden Partien vor den geschichtlichen Abschnitten wird allgemein zugestanden. Aber sie beweist noch nicht die Priorität des kanonischen Matthäus gegenüber dem kanonischen Markus, auch wenn der erstere große Partien aus der oder den Redesammlungen aufgenommen hat. Hiebei wird aber im allgemeinen ein Faktum übersehen, welches meines Erachtens von großer Bedeutung für die Lösung der synoptischen Frage ist. Die Differenz der Zeit, d. h. der Einfluß der spätern Zeit zeigt sich nämlich bei Markus auch und ganz besonders in den Partien, für welche er eine Redensammlung benutzt haben soll. Mit andern Worten: Er hat, wenn er die von ihm

mitgeteilten Logiastücke, Reden und Gnomen, nicht aus dem kanonischen Matthäus, sondern aus dessen Quelle hat (so Weiß, Holtzmann, Weizsäcker u. a.), diese Quelle in späterer Zeit benutzt, als sie vom kanon. Matthäus benutzt worden ist. Denn es zeigt sich auch in den Redestücken der Einfluß einer spätern Zeit, und zwar ist es derselbe Einfluß, der bei Markus in historischen Partien vorhanden ist. Die synoptische Vergleichung von geschichtlichen und Rede-Perikopen hat bewiesen, daß gewisse Grundsätze, Anschauungen, Verhältnisse in der Gemeinde, übereinstimmende Änderungen, sowohl in Erzählungen, als auch in Reden, bewirkt haben. Ich nenne aus der Fülle der einzelnen im ersten Teil besprochenen Beobachtungen hier nur die wichtigsten:

1. Der dem Täufer und seiner Bewegung ferner stehende Markus hat eine andere Anschauung vom Täufer, als Matthäus. Er stellt das, was den Täufer von Jesus bis zu einem gewissen Grade getrennt hat, zurück. Infolgedessen fallen gewisse historische Nachrichten weg, gewisse Aussagen ebenfalls, andre werden verändert. Der Einfluß der spätern Zeit, in der die Täufer-Jünger keine eigne Bedeutung mehr haben, und zum Teil Christen werden, zeigt sich in Rede und Erzählung. Ich verweise des nähern auf den ersten Teil.

2. Im Judentum ist es nicht speciell der Pharisäismus, gegen den Markus kämpft; er fällt mit dem Judentum zusammen in dieselbe Beurteilung. Dieselbe Stellungnahme zeigt sich wiederum in historischen und Logiapartien. Ich führe an: Mark. 3, 21 ff.; Mark. 7, 1—23 (es fehlt Matth. 15, 12—14); Mark. 8, 11—21; 12, 12 und 12, 14—40. Der auffallendste Beweis ist die Kürzung der großen Rede, welche der Quelle angehört und auf die Pharisäer geht. Markus beschränkt aber seine Warnung auf die Schriftgelehrten, d. h. auf den Lehrstand. Vergl. S. 99. 101. 113.

3. Die eschatologischen Aussagen sind gegenüber Matthäus etwas zurückhaltender, deutlich unter dem Eindruck, daß der Geschichtslauf ungeahnte Wege gehe, so daß die spätere Auffassung dieser Partien offenbar ist (Abschnitt 10).

4. Endlich bemerken wir den Einfluß der spätern Zeit nicht zum wenigsten in dogmatischen Aussagen, und zwar in folgender Weise: Matthäus hat keine Beziehung zur theologischen Arbeit des Saulus oder Johannes, bei Markus sieht man das Ein-

dringen ihnen verwandter Gedanken, namentlich auf dem Gebiet der Christologie, wo die These Röm. 1, 1—4 durch die ganze Geschichte Jesu hindurch festgehalten wird.

Solche Veränderungen wurden von den Evangelisten, oder von ihren Gewährsmännern, vorgenommen ohne Bedenken. Der Buchstabe, das einzelne Wort, war nicht fest, nicht kanonisiert, Mark. 8 und Parallelen, Matth. 5, 3 und Luk. 6, 21, sind frappante Beispiele der Freiheit der Evangelisten dem Wortlaut gegenüber, die sich auf die Gewißheit gründet, das Wort Jesu zu verstehn und es darum auch deuten zu können. Darum erklärt sich, daß, auch nachdem schon Sammlungen von Gnomen und Herrnworten existierten, manche dieser veränderten Gnomen weiter überliefert wurden, und unter Umständen später die ursprüngliche Form der Worte verdrängten. Es ist dann die Aufgabe des Exegeten, das Motiv dieser Veränderung aufzuzeigen, und den treibenden Einflüssen nachzugehen. Es ist dies für die Lösung der synoptischen Frage von größerm Werte, als wenn man die Veränderungen durch Dekretierung einer neuen Quelle, der man diese Gnomen zuweisen könnte, erklärt, womit man im Grunde auf die Lösung des Problems Verzicht leistet.

So weit unser Thema, die Entstehung des Markus-Evangeliums, reicht, hat die Frage nach den Quellen unsres Evangelium in der vorangehenden synoptischen Vergleichung ihre Beantwortung gefunden. Es ist für die wichtigsten und meisten Abschnitte des Markus-Evangeliums durch sprachliche und inhaltliche Vergleichung nachgewiesen worden, daß das kanonische Matthäus-Evangelium die Hauptquelle, die einzige schriftliche Quelle des Markus-Evangelium ist, daß also das Markus-Evangelium auf zwei vortreffliche Zeugen sich stützen kann, auf die schriftliche Vorlage eines mit den Ereignissen sehr vertrauten Mannes, und auf den mündlichen Bericht andrer Augenzeugen, die vielfach im Falle waren, den etwas summarischen Bericht der schriftlichen Quelle (des Matthäus) zu ergänzen oder zu korrigieren, die ihm auch selbständige Berichte boten oder Worte Jesu mitteilten.

Mit diesem Resultate ist gegeben, daß wir über die Quellen des Matthäus aus Markus nichts erfahren. Dieser Frage kommen wir nur durch sorgfältige, erneute Bearbeitung des Lukastextes näher.

2.

Der Verfasser.

Das Ergebnis der Textvergleichung steht mit dem, was wir über Markus aus dem Neuen Testamente wissen, in guter Übereinstimmung.

Wir lernen Markus aus der Apostelgeschichte kennen. Er ist ein Jerusalemit, wenigstens ein Glied der jerusalemitischen Urgemeinde, der Sohn einer Christin, Maria, der Neffe, ἀνέψιος, des Barnabas, Kol. 4, 10. Barnabas, eigentlich Joseph oder Joses heißend, war aus Cypern, und da der Vater oder die Mutter des Markus Bruder resp. Schwester des Barnabas war, scheint Markus väterlicher- oder mütterlicherseits aus Cypern zu stammen. Ob die Eltern des Markus, oder nur dessen Mutter nach Jerusalem kam, ist unbekannt.

Johannes Markus zog — nach Act. 12, 25, mit Paulus und Barnabas von Jerusalem nach Antiochien, und von da mit denselben Männern im Dienst des Evangeliums 13, 5 bis nach Cypern, der Heimat seines Oheims. Hier trennt sich Markus und geht nach Jerusalem zurück. Dies bildet die Ursache eines Zerwürfnisses zwischen Barnabas und Paulus, welches das Auseinandergehen dieser Männer zur Folge hat. Der Galaterbrief legt die Vermutung nahe, daß diesem Streit eine tiefere Ursache zu Grunde lag, nämlich die Parteinahme des Barnabas für den von den Heidenchristen sich absondernden Petrus. So weit Petrus und Barnabas sich von Paulus trennten, stand Johannes Markus auf ihrer Seite. Später kam Markus wieder in Berührung mit Paulus, wir können den Zeitpunkt vorläufig nicht bestimmen. Nach dem Kolosserbrief gehört Markus einem mit Paulus befreundeten Kreise von Mitarbeitern an. Es sind dies die Männer: Tychikus, Onesimus, Aristarchus, Jesus-Justus, Epaphras, Lukas und Demas. Markus hat Beziehungen zur Gemeinde von Kolossä, 4, 10. Paulus zeigt ihr die Ankunft des Markus an, und bittet sie, ihn gut aufzunehmen. Auch sendet er der Gemeinde bestimmte Verhaltungsmaßregeln (ἐντολάς) in Bezug auf Markus.

Wie man den Kolosserbrief datieren mag, jedenfalls ergiebt sich, daß Markus, der sich seiner Zeit von Paulus getrennt hatte, um nach Jerusalem zu gehen, und der später mit Barnabas zum zweitenmal nach Cypern ging, nach Verfluß einiger Jahre aber-

mals mit Paulus in engem Verkehr steht und bereit ist, im Auftrag dieses Apostels nach Kolossä zu reisen.

Endlich haben wir noch eine Notiz im ersten Petrusbrief. Petrus fügt an die kleinasiatischen Gemeinden einen Gruß von seinem Sohn Markus bei, aus Babylon. Daß unser Johannes Markus gemeint ist, ist wahrscheinlich, da Markus in Kleinasien bekannt war. Fraglich ist der Sinn von ἐν Βαβυλῶνι, worunter manche Rom verstehen. Da aber die übrigen geographischen Bezeichnungen 1, 1 ebensowenig allegorisch-symbolisch gedeutet werden können, bleibt es wahrscheinlicher, unter Babylon nicht Rom zu verstehen. Wahrscheinlich ist der Aufenthalt des Markus bei Petrus in die letzte Zeit des Lebens des Petrus gefallen, und Markus wird den alternden Petrus in seiner Wirksamkeit in Babylon unterstützt haben. Damit sind die neutestamentlichen Nachrichten über Markus erschöpft.[1]) Von der Urgemeinde in Jerusalem ausgegangen, durch Barnabas mit Paulus verbunden, zweimal in Cypern wirkend, von Paulus sich trennend, Petrus bleibend nahstehend, mit Paulus wieder versöhnt, von ihm in den Westen Kleinasiens geschickt, später wieder mit Petrus in Babylon wirkend: das ist das Bild, welches wir aus der Schrift von Markus erhalten. Und damit stimmt der Eindruck überein, den wir aus seinem Evangelium erhalten. Es liegt keine ausgesprochene besondre Richtung und Theologie in demselben vor. Das Evangelium ist weder specifisch petrinisch, noch paulinisch. Den specifisch petrinischen Charakter betont Weiß (Mark.-Ev. und bibl. Theol. 566), den paulinischen Holsten. Aber die Tübingerschule hat richtiger geurteilt, wenn sie die „Neutralität" der Schrift hervorhob. Nur muß dieser Ausdruck richtig verstanden werden. Wie Markus in seinem Leben mit beiden Männern in gemeinsamer Arbeit stand, hat er auch von beiden vieles empfangen. Es ist psychologisch ganz undenkbar, daß der Umgang mit Paulus, selbst wenn sich Markus dauernd von ihm abgewandt hätte, ohne Einfluß auf Markus geblieben sei. Ja, wenn wir das Evangelium allein befragen, so ist das Urteil nicht unbegründet, daß der Einfluß des Paulus, in Bezug auf die theologischen Gedanken und die formelle Ausprägung der

---

[1]) Philemon 24 ist eine Parallele zu Kol. 4, 10; in 2. Tim. 4, 11 liegt, falls, der Brief in Rom abgefaßt, und von Paulus ist, ein Hinweis auf einen Aufenthalt des Markus in Rom.

Begriffe viel stärker gewesen ist, als derjenige des Petrus. Es ist ganz richtig, daß, wie Holtzmann (Einleitung 395) sagt, einzelne Berichte des Markus-Evangeliums durch das Medium der paulinischen Gedankenwelt hindurchgegangen sind. Ich habe dies auch an verschiedenen Orten der synoptischen Vergleichung nachgewiesen. Was Petrus ihm für seine Schrift bieten konnte, waren die vielen Nachrichten und Einzelheiten, mit denen Markus die summarische Darstellung des Matthäus ergänzte, und welche der Schrift den unmittelbaren Eindruck des Erlebten verleihen.

Petrus und Paulus, die Gewährsmänner des Markus, deren Beiträge und Anschauungen er in vermittelnder Weise verwertet hat: sind sie die einzigen, die auf Markus Einfluß ausgeübt haben? Markus ist von der Urgemeinde ausgegangen. Von der Urgemeinde hat er den Heidenchristen die wertvollste Gabe übermittelt, das Lebensbild Jesu nach dem Fleisch, die ἀρχή des Evangeliums von Christo, sofern die Predigt des lebenden, erhöhten und wiederkommenden Jesu den zweiten auf die ἀρχή folgenden Teil des Evangeliums ausmacht. Aber zu der Urgemeinde gehören neben Petrus noch Jakobus und Johannes, und diese Männer waren die Säulen. Sollte von hier nicht auch ein Einfluß zu erwarten sein? Zu Jakobus weist das Evangelium des Markus keine Beziehungen auf, aber mit Johannes verhält es sich anders. Der Eindruck ist stets mehr oder weniger vorhanden gewesen, daß von den Synoptikern Markus dem Joh.-Ev. am nächsten stehe, vergl. Weiß (Meyer-Joh. 26 unten und Anm.), Holtzmann (453). Man erklärt dies Verhältnis gewöhnlich dahin, Johannes habe den kanonischen Markus benützt, und das ist möglich. Doch kann auch Markus von Johannes beeinflußt sein, bevor dieser letztere sein Evangelium schrieb. Ich mache hierbei auf einige frappante Beziehungen aufmerksam.

Johannes 21 zählt folgende Jünger auf: Simon Petrus, und Thomas, Nathanael von Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und zwei andre seiner Jünger. Diese zwei Jünger, die das vierte Evangelium anderwärts nennt, — es kommen sozusagen nur diese sieben vor — sind Philippus und Andreas. 1, 35–51. Papias (Euseb. histor. eccl. III, 39, 3) zählt in dem Briefe an seinen Freund die Alten auf, von denen er durch ihre Schüler die Erinnerungen sammelt. Es sind dies folgende: Andreas, Petrus, Thomas, Jakobus, Johannes, Philippus, Mat-

thäus, oder irgend ein andrer, Aristion und der Presbyter Johannes. Die beiden Kataloge stimmen bis auf Matthäus-Nathanael. Diese Übereinstimmung ist kaum zufällig. Die Männer, auf welche sich Papias beruft, sind zugleich die Jünger, von denen das vierte Evangelium erzählt. Auch dieses erwähnt Petrus häufig. Petrus ist der Sprecher des Jüngerkreises, 6, 68; 13, er ist von Anfang an der Petrus 1, 42, in Kap. 18 und 20 finden wir Petrus und Johannes zusammen, ebenso 21 und Gal. 2, und Johannes erzählt allein die Restitution des Petrus. Das läßt alles auf ein Verhältnis schließen, welches sich auch für die Zeit ihrer apostolischen Wirksamkeit fortgesetzt hat, wie es auch die Apostelgeschichte bezeugt. Ist es nicht wahrscheinlich, daß der Gefährte des Petrus auch mit Johannes Beziehungen unterhalten hat, und daß diese Beziehungen im zweiten Evangelium zu Tage treten? In der synoptischen Vergleichung sind die Punkte genannt, wo, wie ich glaube, ein Einfluß der Tradition des vierten Evangeliums zu konstatieren ist.[1]) Johannes stand ja Markus nah, ehe er schrieb. Noch wichtiger ist die Erinnerung an das nahe Verhältnis, in welchem der Gewährsmann des Markus, Petrus, zum johanneischen Kreise gestanden hat, da diese Beziehungen für das Markus-Evangelium den Schluß nahe legen, es sei in Kleinasien entstanden. Das zweite und vierte Evangelium ergänzen einander. Markus schreibt die galiläische Geschichte Jesu, Johannes fügt einen Prolog bei, erzählt die Ereignisse in Judäa, und ausführlich diejenigen nach der Auferstehung, und — ergänzt die fehlenden Reden.

Zu keinem Evangelium paßt das vierte so gut, wie zum zweiten. Kann es nicht im Blick auf das zweite geschrieben sein, für dieselben Leser, annähernd in demselben Lande? so, daß nun diese beiden zusammen ein Doppelevangelium bildeten. Jedenfalls ist auch die ausführliche Kritik der kleinasiatischen Jünger zu beachten, die wir in Bezug auf Markus bei Papias und beim Presbyter vertreten finden. Sie zeigt, in welchem Sinne und weshalb dem Markus gerade in Kleinasien ein viertes Evangelium

---

[1]) Vergl. Abschnitt I, über die Bedeutung der Taufe, Mark. 3, 22. Schriftgelehrte von Jerusalem sagen, er habe einen Dämon. = Joh. 8, 48 und namentlich den unechten Schluß des Evangeliums. Vergl. Abschnitt IX, S. 131 u. a.

zur Seite gestellt worden ist. Aus diesen Gründen glaube ich, daß Markus sein Evangelium in Kleinasien geschrieben hat. Die angeblich römische Auffassung des Evangeliums ist zu spät und unsicher bezeugt.

Für wen Markus geschrieben hat, das können wir nur ganz allgemein sagen, nämlich: für Nichtjuden, somit für Heidenchristen, und zwar wahrscheinlich für die Christen derjenigen Gemeinden, in denen er als Lehrer gewirkt hat.

Was endlich die Abfassungszeit anbetrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß die Bestimmung der Reihenfolge der Evangelien und des gegenseitigen Verhältnisses ungleich wichtiger ist, als eine genaue Berechnung des Jahres der Abfassung, die ohnehin unsicher bleiben muß. Wir müssen uns auf die Bestimmung des Zeitraumes beschränken, innerhalb welches die Schrift entstanden ist. Als terminus ad quem, bis zu dem man herabgehen darf, nennt Holtzmann (Einleitung 385) die Tage Trajans, Volkmar (vergl. Jesus Nazarenus 20 ff.) das Jahr 110 (Entstehung des Matthäus) Baur und Zeller das Jahr 130, in welchem das Lukas-Evangelium entstanden sei. Diese Ansätze vertragen sich mit der Geschichte des Kanons nicht, und die Einsicht hat sich durchgesetzt, daß die drei synoptischen Evangelien am Ende des ersten Jahrhunderts beisammen gewesen sind. Es fragt sich nun, wie weit man hinauf gehen darf. Mit Lukas darf man jedenfalls nicht über das Jahr 70 hinauf gehen (vergl. Holtzmann Einleitung 384), aber auch nicht allzu weit hinab, denn der Eindruck der Zerstörung Jerusalems scheint noch ganz frisch zu sein. Mit Markus gehen einige über das Jahr 70 hinauf, so Weiß (Leben Jesu 1, 52), während Holtzmann erklärt: „Noch sicherer als der erste steht somit der zweite Evangelist unter dem Eindruck der Zerstörung Jerusalems“ (Einleitung 384 oben), mit Verweisung auf Matth. 16, 28; Mark. 9, 1; Lukas 9, 27. Im Blick auf die Fassung der eschatologischen Worte komme ich zu demselben Resultat; kurz nach der Zerstörung Jerusalems. Und nun Matthäus! Nach der oben citierten Äußerung Holtzmanns erhält man bei Matthäus weniger sicher den Eindruck, die Zerstörung Jerusalems sei bereits vorüber. In der That wird auf

---

[1]) Vergl. die Arbeiten von Zahn und Harnack; ferner Rohrbach, der Schluß des Mark.-Ev. S. 66.

die durch die Zerstörung Jerusalems veränderte Lage nirgends Rücksicht genommen; das beweist, daß der kanon. Matthäus diese Lage eben noch nicht kannte, als er sein Evangelium schrieb. Ferner glaube ich, daß zu der Zeit, als Matthäus schrieb, Petrus noch lebte. Vergl. Abschnitt 6, 1. Die Weglassung der Stelle Matth. 16, 18 von seiten des Markus ist wahrscheinlich durch den Tod des Petrus begründet. Man vergleiche damit Matth. 16, 28. Hat Petrus noch gelebt, als Matthäus sein Evangelium schrieb, so dürfen wir über die sechziger Jahre mit Matthäus nicht hinuntergehn. Zu den für Israel entscheidungsreichen sechziger Jahren paßt auch der Ernst, mit dem sich das erste Evangelium an die Juden wendet, die Betonung des vom Täufer geweissagten Gerichtes über Israel, dem bereits die Axt an die Wurzeln gelegt ist, die gesteigerte Erwartung der Parusie des Menschensohnes, und die Verheißung, daß die fliehenden Jünger die Städte Judas nicht verlassen müßten, sondern daß Christus vorher kommen werde 10, 23. Dazu kommen noch andre Zeugnisse, die für die Zeit vor 70 sprechen. Noch ist es für die Gemeinde eine wichtige Frage, ob sie schuldig ist, die Doppeldrachme an den Tempel zu bezahlen, 17, 24—27, was Markus nach dem Jahr 71 weglassen konnte. Noch ist Jerusalem die heilige Stadt (27, 4) die Stadt des großen Königs, bei der ein Christ nicht schwören darf 5, 35. Der Altar steht noch, der die Gabe heiligt, der Tempel, der die Wohnung Gottes ist 23, 21. Aber der Tag ist nahe, da der Fluch in Erfüllung geht und das Blut Jesu über die Leute von Jerusalem und ihre Kinder kommt, der Tag, der den Auserwählten den Menschensohn bringt.

BS
3585
.H2

642733

Hadorn

Markus-evangeliums.

~~Gustemeeks~~

Lynn


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 453 850